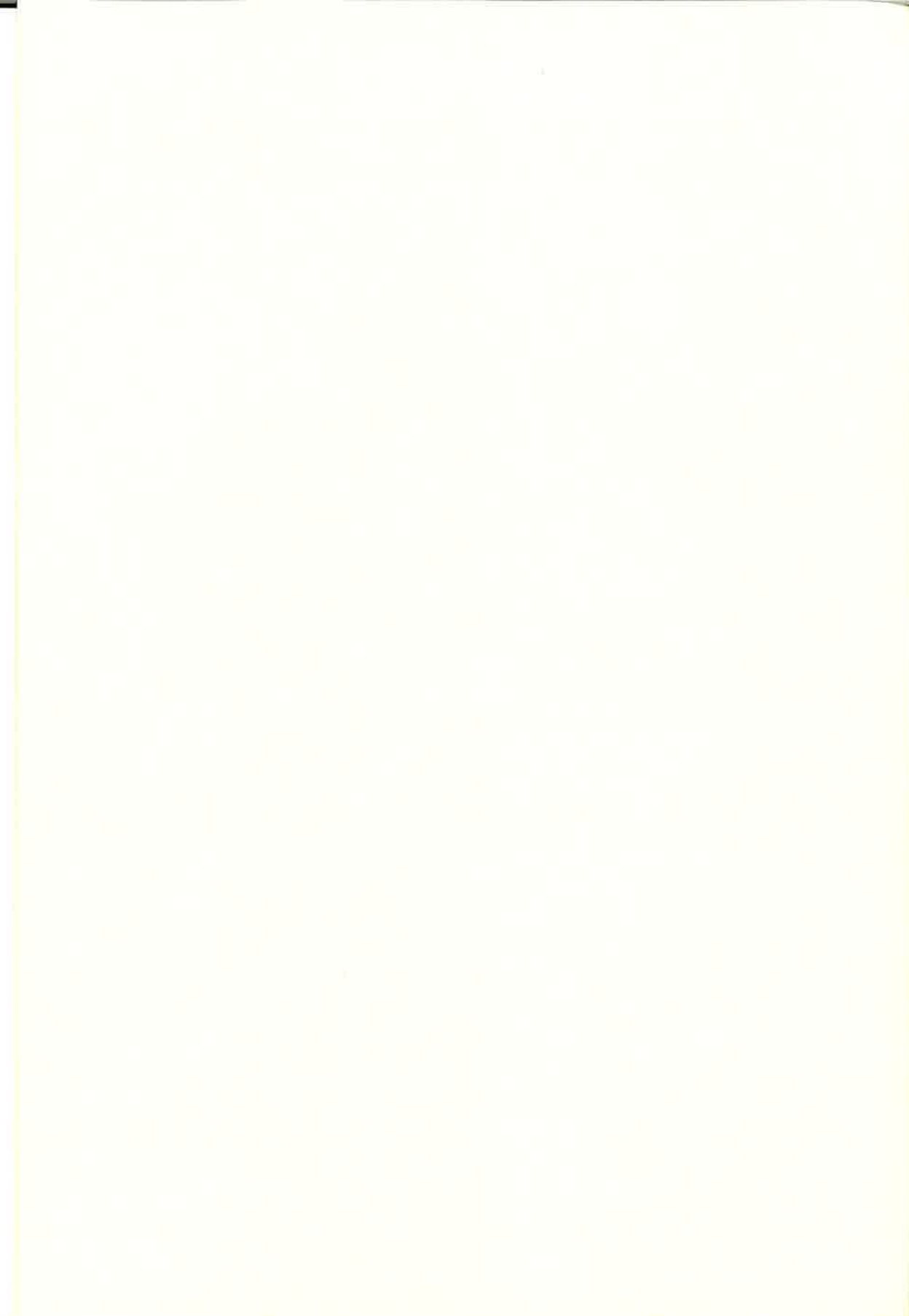
RICERCHE PER LA STORIA DELLA CHIESA IN FRIULI
2

RAJKO BRATOŽ

IL CRISTIANESIMO AQUILEIESE PRIMA DI COSTANTINO

fra Aquileia e Poetovio

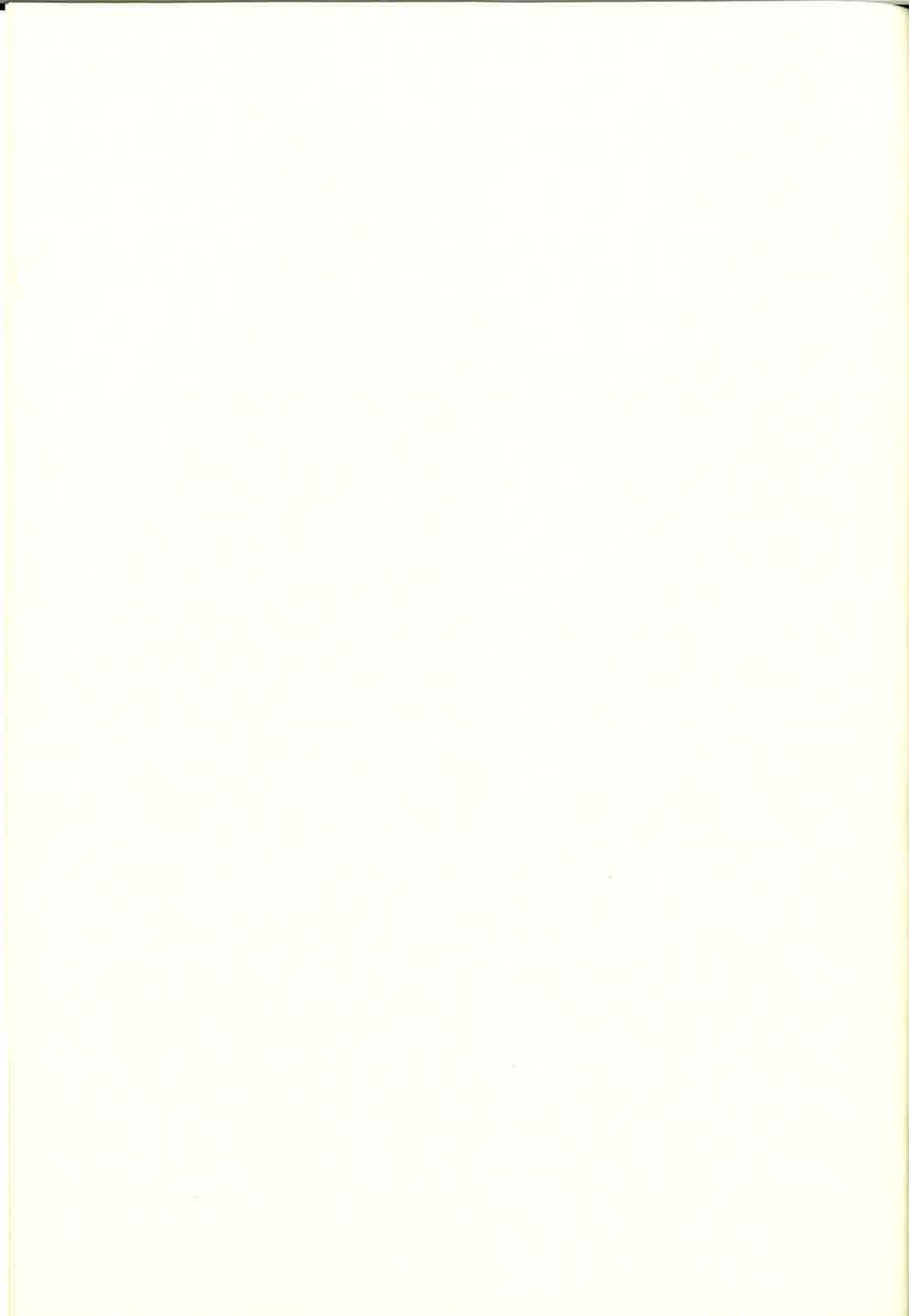
UDINE - ISTITUTO PIO PASCHINI
GORIZIA - ISTITUTO DI STORIA SOCIALE E RELIGIOSA
1999

RAJKO BRATOŽ

IL CRISTIANESIMO AQUILEIESE PRIMA DI COSTANTINO

fra Aquileia e Poetovio

Traduzione di Milko Rener
(revisione di Sergio Tavano e Laura Pani)

UDINE - ISTITUTO PIO PASCHINI
GORIZIA - ISTITUTO DI STORIA SOCIALE E RELIGIOSA
1999

Patri et filio
defunctis

SOMMARIO

PRESENTAZIONE

Recensendo l'opera di Bratož pubblicata a Lubiana nel 1986 (Acta Ecclesiastica Sloveniae, 8), Sergio Tavano auspicava una traduzione italiana integrale ritenendo che essa avrebbe contribuito non solo ad allargare le nostre conoscenze sulla cristianizzazione della vicina Slovenia, ma anche ad approfondire diversi aspetti sull'origine del cristianesimo nella stessa Aquileia. Nell'accogliere questa intuizione, l'Istituto di Storia Sociale e Religiosa di Gorizia affidava prontamente al prof. Milko Rener una prima versione del testo, che è stato in seguito rivisto, aggiornato e opportunamente integrato dall'autore soprattutto con i riferimenti bibliografici agli studi apparsi in Italia negli ultimi anni. Il volume su Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio, *che oggi vede la luce a cura dell'Istituto goriziano e dell'Istituto Pio Paschini di Udine, non è dunque una pura e semplice traduzione, ma una nuova edizione che l'autore intende mettere a disposizione del lettore italiano.*

Rajko Bratož, studioso ormai affermato in campo internazionale per le sue ricerche sulla tarda antichità e sulle origini del cristianesimo nell'area alpina orientale, ci riporta con questo lavoro alle radici dell'Europa moderna individuando alcuni tra i filoni fondamentali che ne hanno contrassegnato la storia fino ai nostri giorni. Ricostruire le origini del cristianesimo nelle terre che vanno da Aquileia a Celeia-Celje significa cogliere ancora meglio l'identità di una regione che, prima di essere attraversata da una frontiera che separava popolazioni in guerra tra loro, è stata un luogo di incontro nel cuore dell'Europa fra etnie, lingue e culture diverse.

Con la pubblicazione del volume di Bratož, l'Istituto Pio Paschini intende riprendere con rinnovato vigore e in modo sistematico, alle soglie del 2000, le collane di «Fonti per la storia della chiesa in Friuli» e «Ricerche per la storia della chiesa in Friuli», avviata su iniziativa dell'arcivescovo di Udine mons. Alfredo Battisti e con l'apporto determinante dei compianti Pietro Bertolla, Luigi De Biasio, Carlo Guido Mor e Amelio Tagliaferri nel lontano 1982.

Il ringraziamento va in primo luogo al collega e amico Rajko Bratož, autore del volume e a tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione dell'impresa: Sergio Tavano e Laura Pani che hanno revisionato la traduzione italiana, il vicario per la cultura della diocesi udinese mons. Duilio Corgnali, i finanziatori e gli sponsorizzatori.

Cesare Scalon
Presidente dell'Istituto di Storia Sociale e Religiosa di Gorizia e vicepresidente dell'Istituto Pio Paschini

PREMESSA

Il presente studio è la traduzione, alquanto rielaborata e completata, della tesi di laurea sostenuta all'università di Ljubljana all'inizio dell'anno 1986 e pubblicata lo stesso anno come ottavo fascicolo della serie «Acta Ecclesiastica Sloveniae» (editore prof. France M. Dolinar).

In alcuni punti ho cambiato e completato con nuova bibliografia il testo scritto negli anni 1982-1985. Era necessario rivedere un testo vecchio di più di dieci anni: la ricerca degli inizi del cristianesimo ha fatto veramente sostanziali progressi in alcuni campi (ad esempio sul ruolo e sul significato di Vittorino da Poetovio), in altri campi c'erano invece meno novità oppure le ricerche non mi erano accessibili. Ho omesso il quadro introduttivo della ricerca sul cristianesimo nell'antichità nel territorio sloveno avendo nel frattempo pubblicato in italiano un saggio di identico contenuto (nell'elenco della bibliografia abbreviata: *Lo sviluppo*). In seguito ho esposto nella relazione sullo stato delle ricerche fino all'anno 1988 (*The development*) e ho riassunto assieme al coautore Timotej Knific lo stato delle ricerche nella voce «Slovenia», ora in stampa nell'*Encyclopedia of Early Christian Art and Archeology*. Mi rimetto alla benevola valutazione dei lettori italiani convinto che le fonti della parte orientale del futuro patriarcato aquileiese (nella maggior parte territorio dell'odierna Slovenia) significhino arricchimento della conoscenza degli inizi del cristianesimo nell'ambito della chiesa aquileiese e scoprano nel contempo numerosi tratti comuni nell'evoluzione storica e nella successiva tradizione culturale. Il venire a contatto con il ricco materiale nelle istituzioni italiane (durante la borsa di studio semestrale del governo italiano dall'autunno 1982 alla primavera del 1983), nelle istituzioni austriache e poi in quelle tedesche (durante la borsa di studio annuale della fondazione Alexander von Humboldt nel 1990/91) mi ha convinto che la tematica, molto

complessa, richiede tanta fatica per poter raggiungere risultati anche modesti, e pertanto questa non è neppur lontanamente esaurita. Le fonti che lumeggiano i singoli frammenti nel tema presentato sono disperse sull'intero spazio europeo: ad esempio l'influsso degli scritti di Vittorino giunse fino al Portogallo e all'Irlanda, e la produzione agiografica altomedioevale relativa agli inizi del cristianesimo in Aquileia si sviluppava si può dire in tutto il mondo cristiano dell'Europa occidentale. Sono convinto che l'impiego di queste fonti aprirà nel futuro nuove prospettive nelle ricerche delle radici del cristianesimo nelle regioni dell'Alto Adriatico e delle Alpi Orientali.

Vorrei ringraziare tutti coloro che mi hanno stimolato a pubblicare lo studio in lingua italiana, e mi hanno aiutato in proposito. Il ringraziamento va soprattutto al traduttore prof. Milko Rener per la sua grande fatica, e al prof. Sergio Tavano e al prof. Cesare Scalon, rispettivamente precedente e attuale presidente dell'Istituto di Storia Sociale e Religiosa di Gorizia per avermi esortato a pubblicare l'opera accettandola nel programma editoriale dell'Istituto. Hanno accolto benevolente il mio impegno anche il prof. Giuseppe Cuscito, mons. prof. Gian Carlo Menis e la direzione dell'Istituto Pio Paschini (Udine). Il prof. Sergio Tavano ha gentilmente eseguito una accurata revisione dell'intero testo. Sono stati miei collaboratori nella ricerca di alcuni scritti, nella redazione del materiale fotografico, o quali aiutanti tecnici e consiglieri, anche il prof. Cesare Scalon, il prof. Giuseppe Cuscito e il bibliotecario Matjaž Rebolj. A tutti va il mio profondo ringraziamento.

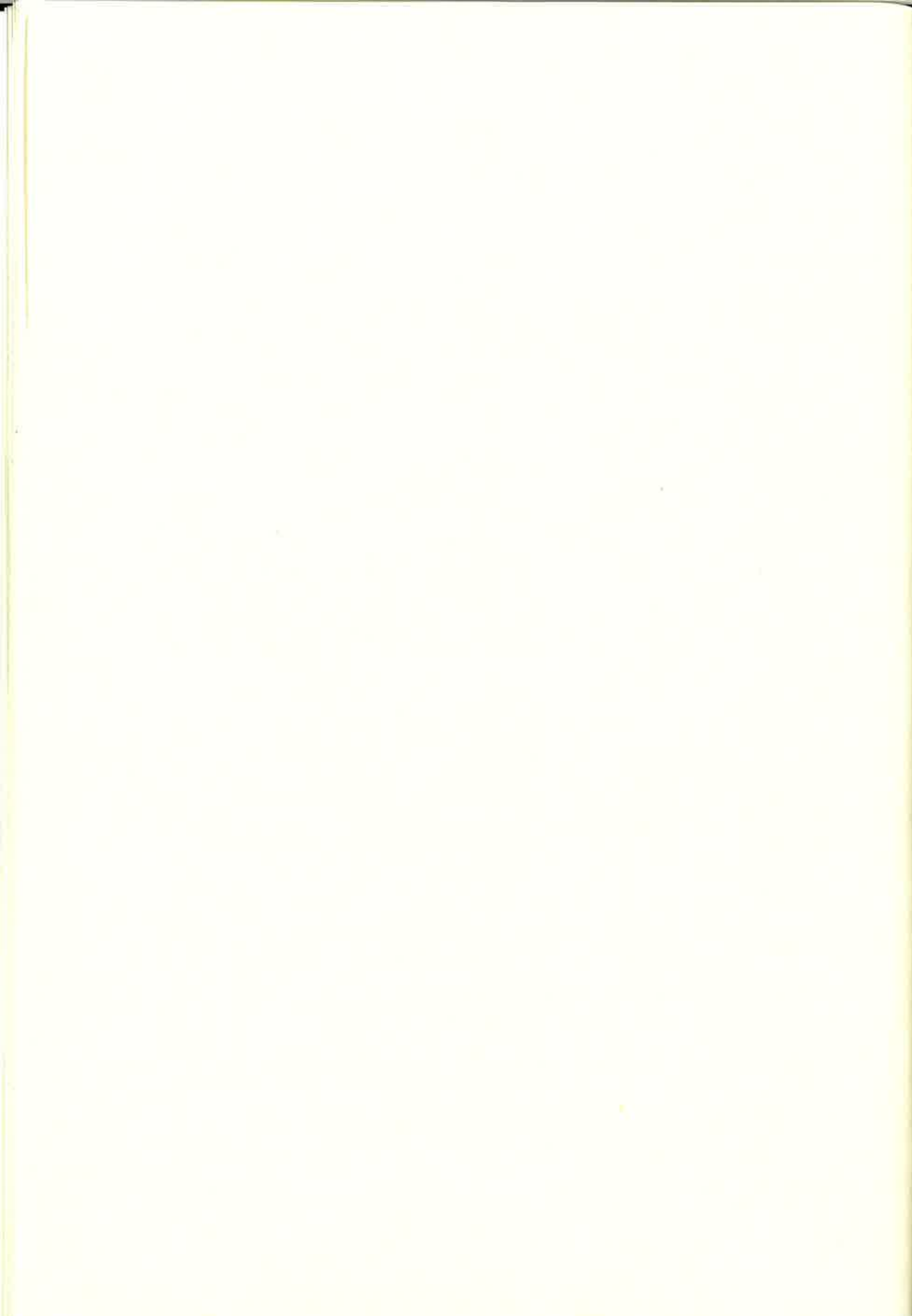
Ljubljana, giugno 1998

Rajko Bratož

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AAAd	«Antichità Altoadriatiche», Udine.
AArchHung	«Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae», Budapest.
AA SS	*Acta sanctorum* (3. ediz., Paris 1863 ss.).
AB	«Analecta Bollandiana», Bruxelles.
ACIAC	«Actes du ... congrès international d'archéologie chrétienne».
ACO	*Acta conciliorum oecumenicorum*, München - Berlin.
AIJ	V. HOFFILLER - B. SARIA, *Antike Inschriften aus Jugoslavien*, Zagreb 1938.
AMSI	«Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», Parenzo-Pola-Trieste.
ANRW	«Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», Berlin - New York.
ANSl	*Arheološka najdišča Slovenije*, Ljubljana 1975.
AnTard	«Antiquité Tardive. Revue international d'histoire et d'archéologie (IVe - VIIIe) publiée par l'Association pour l'Antiquité Tardive», Paris.
AqN	«Aquileia Nostra», Padova.
AT	«Archeografo Triestino», Trieste.
Atti-Rovigno	«Atti del Centro di ricerche storiche - Rovigno», Rovigno-Trieste.
AV	«Arheološki vestnik», Ljubljana.
Bern.	*Bernensis codex* (*MH*, edd. J.B. DE ROSSI - L. DUCHESNE, *AA SS* Nov. II/1, Bruxelles 1894).
BHG	*Bibliotheca Hagiographica Graeca,* Bruxelles (vedi Fonti scelte).
BHL	*Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles (vedi Fonti scelte).
BS	«Bibliotheca sanctorum», Roma 1961-1970.
BT	*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig-Stuttgart.
BullArch	«Bulletino di archeologia e storia dalmata», Spalato.
c.	caput (capitolo).
CAH	*The Cambridge Ancient History*, Cambridge.
CB	Collection Budé. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillame Budé, Société d'édition «Les belles lettres», Paris.

CCContMed	*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnholti.
CCSL	*Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnholti.
CDI	P. KANDLER, *Codice diplomatico istriano*, Trieste 1986.
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin.
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.
D.	Vedi Victorin de Poetovio (Fonti scelte); la pagina e la riga dell'edizione di Dulaey.
DACL	«Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», Paris.
DTC	«Dictionnaire de Théologie Catholique», Paris.
ed(d).	editore (editori), edidit (ediderunt).
Eptern.	*Epternacensis liber* (*MH*, edd. J.B. DE ROSSI - L. DUCHESNE, *AA SS* Nov II/1, Bruxelles 1894).
f(f).	folium, folia.
GCS	*Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Berlin.
H.	Vedi Victorinus (Fonti scelte); la pagina e la righa dell'edizione di Haussleiter.
HA	*Historia Augusta.*
HE	*Historia ecclesiastica.*
IA	J.B. BRUSIN, *Inscriptiones Aquileiae* I-III, Udine 1991-1993.
ibid.	ibidem.
I.I.	*Inscriptiones Italiae,* Roma.
ILCV	Ch. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres,* Dublin - Zürich 1970 (3. ediz.).
ILJu	A. et J. ŠAŠEL, *Inscriptiones Latinae quae in Jugoslavia inter annos .... repertae et editae sunt, Situla* 5 (Ljubljana 1963, n. 1-451); *Situla* 19 (Ljubljana 1978, n. 452-1222); *Situla* 25 (Ljubljana 1986, n. 1223-3128).
ILS	H. DESSAU, *Inscriptiones Latinae selectae*, Dublin - Zürich 1974 (4. ediz.).
JTS	«The Journal of Theological Studies», London.
KiM	*Katalogi in monografije (Catalogi et monographiae cura Musei nationalis Labacensis editi),* Ljubljana.
LCL	*The Loeb Classical Library*, London - Cambridge (Massachusetts).
LS	M. MIKLAVČIČ - J. DOLENC, *Leto svetnikov* 1-4, Ljubljana 1968-1973.
LThK	«Lexikon für Theologie und Kirche», Freiburg im Breisgau 1957-1967 (2. ediz.).
MEA	DE RUBEIS, *Monumenta Ecclesiae Aquileiensis,* Argentinae 1740 (vedi la Bibliografia, s.v. De Rubeis).

MEFRA	«Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», Roma.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*, Berlin - Hannover.
MGH AA	*Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi*, Berlin.
MH	*Martyrologium Hieronymianum* (edd. H. DELEHAYE - H. QUENTIN, AA SS Nov. II/2, Bruxelles 1931).
MIÖG	«Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», Wien.
MR	*Martyrologium Romanum. Propylaeum ad Acta sanctorum Decembris,* Bruxelles 1940.
MSF	«Memorie Storiche Forogiuliesi», Udine.
n(n).	nota, note.
n°	numero.
op. cit.	opere citato.
p(p).	pagina, pagine.
PG	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Graecae cursus completus*, Paris.
PL	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Latinae cursus completus*, Paris.
PLRE	*The Prosopography of The Later Roman Empire I* (*A.D. 260-395*; by A.H.M. JONES, J.R. MARTINDALE, J. MORRIS, 2. ediz. Cambridge 1975); *II* (*A.D. 395-527*; by J.R. MARTINDALE, Cambridge 1980); *III* (*A.D. 527-641*; by J.R. MARTINDALE, Cambridge 1992).
RAC	«Reallexikon für Antike und Christentum», Stuttgart 1950 ss.
RE	«Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» (PAULY - WISSOWA), Stuttgart 1893 ss.
RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique», Louvain.
RIC	*The Roman Imperial Coinage*, London.
RIS	*Rerum Italicarum Scriptores.*
RSCI	«Rivista di Storia della Chiesa in Italia», Roma.
SC	*Sources Chrétiennes*, Paris.
Synax. CP	*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (ed. H. DELEHAYE, *Propylaeum ad acta sanctorum Novembris*, Bruxelles 1902).
TU	*Texte und Untersuchungen.*
v.	versus.
VAHD	«Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku», Split.
vol.	volumen.
Wiss.	*Martyrologium Wissenburgense* (*MH,* edd. J.B. DE ROSSI - L. DUCHESNE, *AA SS* Nov. II/1, Bruxelles 1894).
ZČ	«Zgodovinski časopis», Ljubljana.

FONTI SCELTE

Ado, *Martyrologium = Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, edd. J. Dubois, G. Renaud, Paris 1984.

Agnellus, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis.* Ed. O. Holder-Egger, *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI - IX,* Hannoverae 1878, 265-391.

Anonymus, *Vitae patriarcharum Aquileiensium, RIS* 16, ed. L.A. Muratorius, Mediolani 1730, 5 ss.

Anonymus Lyonensis, *Martyrologium*; vedi *Édition pratique.*

Atti dei santi martiri Tergestini (Appendice a P. Kandler, *Pel fausto ingresso....*; vedi nella bibliografia).

Beda, *Martyrologium*; vedi *Édition pratique.*

Bellonus Utinensis, *De vitis et gestis patriarcharum Aquileiensium, RIS* 16, ed. L.A. Muratorius, Mediolani 1730, 25 ss.

Bibliotheca hagiographica Graeca. Ed. F. Halkin («Subsidia hagiographica» 8a), Bruxelles 1957 (3. ediz.).

Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Socii Bollandiani, Bruxelles 1898-1899. *BHL Novum Supplementum,* ed. H. Fros («Subsidia hagiographica» 70), 1986.

Chromatius Aquileiensis, *Opera* (*Sermones, Tractatus in Mathaeum*), cura et studio R. Étaix et J. Lemarié, *CCSL* 9A, Turnholti 1974.

- *Sermons I,II.* Introduction, texte critique, notes par J. Lemarié, trad. par H. Tardif, *SC* 154 (Paris 1969); 164 (Paris 1971).

Chronica patriarcharum Gradenisum, ed. G. Waitz, *MGH Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI - IX*, Hannoverae 1878, 393-397.

Chronicon gradense; vedi G. Monticolo, *Cronache*, 17-51.

Chronicon patriarcharum Aquileiensium, ed. De Rubeis, *MEA*, Appendix II, 6-8.

Codex Iustinianus; vedi *Corpus iuris civilis.*

Codex Theodosianus. Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis edidit adsumpto apparatu P. Kruegeri Th. Mommsen, Dublin - Zürich 1971 (4. ediz.).

Codice diplomatico Istriano I, aa. 50 - 1231, ed. P. Kandler, Trieste 1986 (riproduzione fotomeccanica = *CDI*).

Commentarius perpetuus; vedi *Martyrologium Hieronymianum.*

Corpus iuris civilis 1. *Institutiones* (red. P. Krueger); Digesta (recognovit Th. Mommsen, retractavit P. Krueger, Dublin - Zürich 1973 (22 ediz.); 2. *Codex Iustinianus,* recognovit et retractavit P. Krueger, Frankfurt am Main 1967 (14. ediz.).

(La) Cronaca Veneziana del Diacono Giovanni; ed. G. Monticolo, *Cronache*, 57-187.

Cronache Veneziane antichissime, pubblicate a cura di G. Monticolo, vol. 1. *Fonti per la storia d'Italia. Scrittori - secoli X-XI,* Roma 1890 (= Monticolo, *Cronache*).

Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie; vedi Monticolo, *Cronache,* 5-16.

Dandulus, Andreas, dux Venetiarum, *Chronica per extensum descripta aa. 46 - 1280 d.C.*, a cura di E. Pastorello, *RIS* XII/1, Bologna 1938 ss.

DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion* = H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci 1973 (editio XXXV emendata).

Digesta; vedi *Corpus iuris civilis.*

Édition pratique = *Édition pratique des martyrologes de Bede, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus,* edd. J. DUBOIS - G. RENAUD, Paris 1976.

EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica,* ed. G. BARDY, *SC* 31, 41, 55, 73 (Paris 1952, 1955, 1958, 1960).

FLORUS, *Martyrologium*; vedi *Édition pratique.*

HAHN, *Bibliothek* = A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche,* Breslau 1897 (3. ediz.).

HIERONYMUS, *Chronicon*; Eusebius vol. 7, ed. R. HELM, *GCS* 47, Berlin 1984 (3. ediz.).

- *Lettres*, texte établi et traduit par J. LABOURT, tome I-VIII, *CB,* Paris 1949-1963.

IOHANNES DIACONUS; vedi *(La) Cronaca Veneziana.*

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies 3-5*, edd. A. ROUSSEAU - L. DOUTRELEAU - CH. MERCIER, *SC* 34, 100, 152, 153, Paris 1969 ss.

JAFFÉ, Ph., *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII,* Lipsiae 1885 (2. ediz.).

KANDLER, *CDI*; vedi *Codice diplomatico Istriano.*

KEHR, *Italia pontificia* VII = P.F. KEHR, *Italia pontificia,* vol. VII *(Venetia et Histria)*, Berlin 1925.

KIRCH, *Enchiridion* = C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae,* Barcinone (etc.) 1965 (9. ediz.).

KNOPF - KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten* = D.R. KNOPF - D.G. KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929 (3ª edizione).

KOS, *Gradivo* = F. KOS, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. Prva knjiga (l. 501-800), Druga knjiga (l. 801-1000),* Ljubljana 1902, 1906.

LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, ed. J. MOREAU, *SC* 39, Paris 1954.

Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire par L. DUCHESNE, vol. I, Paris 1955 (2. ediz.).

Martyrologium Hieronymianum, edd. I.B. DE ROSSI - L. DUCHESNE, *AA SS* Nov. II/1, Bruxellis 1894 (secondo questa edizione sono citati soltanto i codici *Bern., Eptern., Wiss.*). *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ad recensionem H. QUENTIN ed. H. DELEHAYE, *AA SS* Nov. II/2, Bruxellis 1931 (secondo questa edizione tutte le altre citazioni).

Martyrologium Romanum, ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum. Propylaeum ad Acta sanctorum Decembris, edd. H. DELEHAYE, P. PEETERS, M. COENS, B. DE GAIFFIER, P. GROSJEAN, F. HALKIN, Bruxellis 1940.

MONTICOLO, *Cronache*; vedi *Cronache Veneziane antichissime.*

Nomenclator; vedi la bibliografia abbreviata.

Origo civitatum Italiae seu Venetiarum (Chronicon Altinate et Chronicon Gradense), a cura di R. CESSI, fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano, Roma 1933.

RABANUS MAURUS, *Martyrologium,* ed. J. MCCULLOH, *CCContMed* 44, Turnholti 1979, 1-161.

RUFINUS, *Opera*, rec. M. SIMONETTI, *CCSL* 20, Turnholti 1961.

RUINART, *Acta Martyrum* = P.Th. RUINART, *Acta martyrum*, Ratisbonae 1859.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, opera et studio H. DELEHAYE, *Propylaeum*

ad acta sanctorum novembris, Bruxellis 1902.

USUARDUS, *Le martyrologe.* Texte et commentaire par J. DUBOIS («Subsidia hagiographica» 40), Bruxelles 1965.

VICTORIN de Poetovio. *Sur l'Apocalypse suivi du Fragment chronologique et de La construction du monde.* Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par M. DULAEY, *SC* 423, Paris 1997 (= D.).

VICTORINUS Episcopus Petavionensis, *Opera*. Recensuit, commentario critico instruxit, prolegomena et indices adiecit J. HAUSSLEITER, *CSEL* 49, Vindobonae 1916 (= H.).

Vitae patriarcharum Aquileiensium, ed. L.A. MURATORIUS, RIS 16, Mediolani 1730, 5 ss.

BIBLIOGRAFIA ABBREVIATA

ACHELIS, *Die Martyrologien* = H. ACHELIS, *Die Martyrologien. Ihre Geschichte und ihr Wert,* Berlin 1900.

AIGRAIN, *L'hagiographie* = R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953.

ALFÖLDY, *Noricum* = G. ALFÖLDY, *Noricum,* London - Boston 1974.

ALLARD, *Histoire* = P. ALLARD, *Histoire des persécutions* 1-5, Paris 1903 ss. (3. ediz.).

ALLO, *Saint Jean* = P.E.-B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse,* Paris 1933 (3 ediz.).

ALTANER - STUIBER, *Patrologie* = B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter,* Freiburg-Basel-Wien 1978 (8. ediz.).

AMORE, *Culto* = A. AMORE, *Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana*, «Antonianum» 52 (1977), 38-80.

AMOROSO, *Le basiliche* = A. AMOROSO, *Le basiliche cristiane di Parenzo*, AMSI 6 (1890), 489-514.

AMOROSO, *L'antico cimitero* = A. AMOROSO, *L'antico cimitero di Parenzo*, AMSI 10 (1895), 504-517.

BABUDRI, *S. Pelagio* = F. BABUDRI, *S. Pelagio martire istriano nel cuore e nella storia di Cittanova,* Trieste 1906.

BABUDRI, *Ruolo* = F. BABUDRI, *Ruolo cronologico dei vescovi di Cittanova d'Istria*, AT ser. III, vol. 5 (1909), 299-390.

BABUDRI, *I vescovi* = F. BABUDRI, *I vescovi di Parenzo e la loro cronologia*, AMSI 25 (1909), 170-284.

BABUDRI, *Le antiche chiese* = F. BABUDRI, *Le antiche chiese di Parenzo*, AMSI 29 (1913), 81-207.

BARDENHEWER, *Geschichte* = O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 2, Freiburg im Breisgau 1903.

BARDY, *Victorin* = G. BARDY, *Victorin de Pettau*, DTC 15/2 (1950), coll. 2882-2887.

BARNES, *The New Empire* = T.D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantin,* Cambridge (Massachusetts) - London 1982.

BARTON, *Geschichte* = P.F. BARTON, *Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa. Band I. Frühes Christentum in Österreich und Südmitteleuropa. Bis zur Reichsteilung 395. Band II. Von der Gotennot zum Slovenensturm. Zwischen Alarich und Columbanus. Vom späten 4. bis zum frühen 7. Jahrhundert,* Wien 1992.

BARZANÒ, *Il cristianesimo* = A. BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996.

BAUZER, *Historia* = M. BAUZER, *Historia rerum Noricarum et Foroiuliensium.* Autographum auctoris propria manu exaratum (1663) in Archivio Collegii Goritiensis a. 1773 inventum fuit.

BELLOMI, *L'autenticità* = L. BELLOMI, *L'autenticità delle reliquie dei nostri Martiri*, «Vita nuova» (Trieste, 13 febbraio 1987), 3.

BENUSSI, *Storia* = B. BENUSSI, *Storia documentata di Rovigno,* Trieste 1977 (3. ediz.).

BERSCHIN, *Biographie* = W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter I-II.* (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* Bd. 8-9), Stuttgart 1986-1988.

BERTACCHI, *La memoria* = L. BERTACCHI, *La memoria di S. Ilario*, AqN 40 (1969), 117-142.

BERTACCHI, *Architettura* = L. BERTACCHI, *Architettura e mosaico*, in: *Da Aquileia a Venezia*, Milano 1980.

BIASUTTI, *Sante Sabide* = G. BIASUTTI, *Sante Sabide. Studio storico-linguistico sulle capelle omonime del Friuli,* Udine 1956.

BIASUTTI, *La tradizione* = G. BIASUTTI, *La tradizione marciana aquileiese*, Udine 1959.

BIASUTTI, *Il «proprium sanctorum»* = G. BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum» Aquileiese ed Udinese e le sue variazioni*, Udine 1961.

BIASUTTI, *Una casetta* = G. BIASUTTI, *Una casetta di piombo,* Udine 1965.

BIASUTTI, *Alessandrinità* = G. BIASUTTI, *Alessandrinità della chiesa aquileiese primitiva*, «Jucunda laudatio» 3 (1965), 246-262.

BIASUTTI, *Apertura* = G. BIASUTTI, *Apertura sul cristianesimo primitivo in Aquileia*, Udine 1968.

BIASUTTI, *Otto righe* = G. BIASUTTI, *Otto righe di Rufino,* Udine 1970.

BIASUTTI, *Aquileia* = G. BIASUTTI, *Aquileia e la chiesa di Alessandria*, AAAd 17 (1977), 215-230.

BIASUTTI, *Fermenti* = G. BIASUTTI, *Fermenti della base popolare nel Cristianesimo aquileiese dei primi otto secoli*, in: *Religiosità popolare in Friuli* (a cura di L. CICERI), Pordenone 1980, 13-29.

BIELER, *The «Creeds»* = L. BIELER L., *The «Creeds» of St. Victorinus and St. Patrick*, «Theological Studies» 9 (1948), 121-124.

BILLANOVICH, *Appunti* = M.P. BILLANOVICH, *Appunti di agiografia aquileiese*, RSCI 30 (1976), 5-24.

BOSHOF - WOLFF, *Das Christentum* = E. BOSHOF - H. WOLFF (ed.), *Das Christentum im bairischen Raum von den Anfängen bis ins 11. Jahrhundert* («Passauer Historische Forschungen» 8), Köln - Weimar - Wien 1994.

BOVINI, *Le antichità (Aquileia)* = G. BOVINI, *Le antichità cristiane di Aquileia,* Bologna 1972.

BOVINI, *Grado* = G. BOVINI, *Grado paleocristiana*, Bologna 1973.

BOVINI, *Antichità cristiane (S. Canzian)* = G. BOVINI, *Antichità cristiane di S. Canzian d'Isonzo, S. Giovanni al Timavo e Trieste*, Bologna 1973.

BOVINI, *Le antichità (fascia costiera istriana)* = G. BOVINI, *Le antichità cristiane della fascia costiera istriana da Parenzo a Pola,* Bologna 1974.

BRATOŽ, *Il cristianesimo* = R. BRATOŽ, *Il cristianesimo in Slovenia nella tarda antichità. Un abozzo storico*, AMSI 29-30 n.s. (1981-1982), 19-55.

BRATOŽ, *Viktorin* = R. BRATOŽ, *Viktorin iz Petovione in njegova doba (Viktorin von Pettau und seine Zeit)*, «Živa antika» 34 (1984) 119-125.

BRATOŽ, *Severinus* = R. BRATOŽ, *Severinus von Noricum und seine Zeit*, Wien 1983.

BRATOŽ, *Lo sviluppo* = R. BRATOŽ, *Lo sviluppo degli studi di antichità cristiana nella*

odierna Slovenia dagli inizi ai nostri giorni. Rassegna bibliografica, AMSI 34 n.s. (1996), 21-47.

BRATOŽ, *Die Entwicklung* = R. BRATOŽ, *Die Entwicklung der Kirchenorganisation in den Westbalkanprovinzen (4. bis 6. Jahrhundert)*, in: V. GJUZELEV - R. PILLINGER (ed.), *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter* («Miscellanea Bulgarica» 5), Wien 1987, 149-196.

BRATOŽ, *The development* = R. BRATOŽ, *The development of the early Christian research in Slovenia and Istria between 1976 and 1986*, ACIAC 11 (1989), 2345-2388.

BRATOŽ, *Die Geschichte* = R. BRATOŽ, *Die Geschichte des frühen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Licht der neueren Forschungen*, «Klio» 72 (1990), 508-550.

BRATOŽ, *Die antike Geschichte* = R. BRATOŽ, *Die antike Geschichte des Gebietes zwischen Donau und Adria in den Vorstellungen der mittelalterlichen Autoren*, in: *Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung* (edd. K. BRUNNER - B. MERTA, «Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung» 31), 1994, 264-292.

BRATOŽ, *Der Einfluß* = R. BRATOŽ, *Der Einfluß Aquileias auf den Alpenraum und das Alpenvorland (von den Anfängen bis um 700)*, in: BOSHOF - WOLFF, *Das Christentum*, 29-61.

BRATOŽ, *Westillyricum* = R. BRATOŽ (ed.), *Westillyricum und Nordostitalien in der spätrömischen Zeit* («Situla» 34), Ljubljana 1996.

BRATOŽ, *Christianisierung* = R. BRATOŽ, *Christianisierung des Nordadria- und Westbalkanraumes im 4. Jahrhundert*, in: R. BRATOŽ, *Westillyricum*, 299-366.

BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate»* = G. BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate» e il vico dei santi Canziani*, in: *Ad Aquas Gradatas. Segni romani e paleocristiani a San Canzian d'Isonzo*. Saggi di L. BERTACCHI (et al.), Comune di San Canzian d'Isonzo 1991, 10-38.

BRUSIN, *Orientali* = G. BRUSIN, *Orientali in Aquileia romana*, AqN 24/25 (1953/1954), 55-70.

BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti* = G. BRUSIN - P.L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado,* Udine 1957.

BUTTAZONI, *Del governo* = C. BUTTAZONI, *Del governo provinciale romano nella Venezia ed Istria dai tempi di Augusto fino alla caduta dell'Impero*, AT 1 (1869-1870), 25-84.

BUTTIGNONI, *S. Giusto* = G. BUTTIGNONI, *S. Giusto e gli altri martiri triestini. Loro vita e passione,* Trieste 1936.

CAENAZZO, *Del prodigioso approdo* = T. CAENAZZO (sen.), *Del prodigioso approdo del Corpo di S. Eufemia Calcedonese a Rovigno*, AMSI 1 (1885), 303-344.

CAENAZZO, *S. Eufemia* = T. CAENAZZO (iun.), *S. Eufemia di Rovigno*, AMSI 44 (1932), 247-270.

CAILLET, *L'évergétisme* = J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges* («Collection de l'École Françise de Rome» 175), Roma 1993.

CALDERINI, *Aquileia romana* = A. CALDERINI, *Aquileia romana. Ricerche di storia e di epigrafia,* Milano 1930.

CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*; vedi TESTINI, *La cattedrale*.

CANTINO WATAGHIN, *Le «basilice doppie»* = G. CANTINO WATAGHIN, *Le «basilice doppie» paleocristiane nell'Italia settentrionale: la documentazione archeologica*, AnTard 4 (1986), 115-123.

CANTINO WATAGHIN - PANI ERMINI, *Santuari martiriali* = G. CANTINO WATAGHIN - L. PANI ERMINI, *Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio in Italia fra tarda antichità e alto medioevo*, ACIAC 12 (1995), 123-151.

CARILE - FEDALTO, *Le origini* = A. CARILE - G. FEDALTO, *Le origini di Venezia* («Il mondo medievale. Sezione di storia bizantina e slava» 1), Bologna 1978.

CARLI, *Dell'antico vescovato* = G. CARLI, *Dell'antico vescovato emoniese e particolarmente di S. Massimo vescovo, e martire*, in: *Delle opere del sign. ... Carli* 15, Milano 1786, 315-356.

CASPAR, *Geschichte* I = E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Erster Band. Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen 1930.

CATTANEO, *Santi milanesi* = E. CATTANEO, *Santi milanesi ad Aquileia e santi aquileiesi a Milano*, AAAd 4 (1973), 235-248.

CESSI, *Da Roma* = R. CESSI, *Da Roma a Bisanzio*, in: *Storia di Venezia I. Dalla preistoria alla storia,* Venezia 1957.

CHEVALIER, *Ecclesiae* = P. CHEVALIER, *Ecclesiae Dalmatiae. L'architetture paléochrétienne de la province romaine de Dalmatie (IV^e - VII^e s.). Tome 1 - Catalogue; Tome 2 - Illustrations et conclusions* («Salona II. Collection de l'École Française de Rome» 194/2), Roma-Split 1995.

CHRISTE, *Traditions* = Y. CHRISTE, *Traditions littéraires et iconographiques dans l'interprétation des images apocalyptiques*, in: *l'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques III^e - XIII^e siècles* («Actes du Colloque de la Fondation Hardt»), Genève 1979, 109-134.

CIAN, *Il culto* = V. CIAN, *Il culto dei nostri martiri: documenti e autentiche*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 15-35.

CIAN, *Il culto liturgico* = V. CIAN, *Il culto liturgico*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione,* 185 - 247.

CIAN, *Il manoscritto* = V. CIAN, *Il manoscritto seicentesco della badessa Eufrasia Bonomo*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione,* 323 - 353.

CIAN - CUSCITO, *La tradizione* = V. CIAN - G. CUSCITO (ed.), *La tradizione martiriale tergestina. Storia, culto e arte*, Trieste 1992.

COLLINET, *Les supplices* = P. COLLINET, *Les supplices de l'immersion et du sac appliqués à des Martyrs chrétiens,* RHE 45 (1950), 136-140.

CORRAIN, *Resti* = C. CORRAIN, *Resti scheletrici dei resti attribuiti ai ss. Mauro ed Eleuterio in Parenzo, Istria (26, 27 dicembre 1982)*, Atti-Rovigno 16 (1985-1986), 63-70.

CORRAIN, *Reliquie* = C. CORRAIN, *Reliquie di martiri cristiani conservate a Trieste. Inventario ed indagine osteometrica*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 113-177.

CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia* = L. CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia: il duplice volto di una società urbana nel IV sec. d.C.*, AAAd 29 (1987), 57-95.

CRACCO RUGGINI, *Storia totale* = L. CRACCO RUGGINI, *Storia totale di una piccola città: Vicenza romana,* in: *Storia di Vicenza I* (a cura di A. BROGLIO e L. CRACCO RUGGINI), Vicenza 1987.

CURTI, *Il regno* = G. CURTI, *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, «Augustinianum» 18 (1978), 419-433.

CUSCITO, *S. Giusto* = G. CUSCITO, *S. Giusto e le origini cristiane a Trieste,* AT IV, 31-32 (1969-1970), 3-36.

CUSCITO, *La basilica* = G. CUSCITO, *La basilica martiriale paleocristiana di Trieste*, AMSI 18 (1970), 37-68.

CUSCITO, *Hoc cubile* = G. CUSCITO, *Hoc cubile sanctum. Contributo per uno studio sulle origini cristiane in Istria*, AMSI 19 (1971), 77-90.

CUSCITO, *I reliquiari* = G. CUSCITO, *I reliquiari paleocristiani di Pola. Contributo alla storia delle antichità cristiane in Istria,* AMSI 20-21 (1972-1973), 91-126.

CUSCITO, *Le epigrafi* = G. CUSCITO, *Le epigrafi musive della basilica martiriale di Trieste,* AqN 44 /1973), 127-166.

CUSCITO, *Testimonianze* = G. CUSCITO, *Testimonianze archeologico monumentali sul più antico culto dei santi nella «Venetia et Histria»*, AqN 45-46 (1974-1975), 631-668.

CUSCITO, *Cristianesimo antico* = G. CUSCITO, *Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria* («Fonti e studi per la storia della Venezia Giulia» 2/3), Trieste 1977.

CUSCITO, *Questioni* = G. CUSCITO, *Questioni agiografiche di Aquileia e dell'Istria. Contributo alla conoscenza del cristianesimo precostantiniano*, ACIAC 9/2 (1978), 167-198.

CUSCITO, *Linee* = G. CUSCITO, *Line di diffusione del cristianesimo nel territorio di Aquileia*, AAAd 15 (1979), 603-626.

CUSCITO, *Storia* = G. CUSCITO, *Storia di Trieste cristiana attraverso le sue chiese* I, Trieste 1982.

CUSCITO, *Il contributo* = G. CUSCITO, *Il contributo della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria agli studi sulla tarda antichità*, AMSI 32 (1984), 97-144.

CUSCITO, *Economia* = G. CUSCITO, *Economia e società*, in: *Da Aquileia a Venezia,* Milano 1980, 659-694.

CUSCITO, *I santi* = G. CUSCITO, *I santi Mauro ed Eleuterio di Parenzo. L'identità, il culto, le reliquie*, Atti-Rovigno 16 (1985-1986), 33-61.

CUSCITO, *Il primo cristianesimo* = G. CUSCITO, *Il primo cristianesimo nella «Venetia et Histria». Indagini e ipotesi*, AAAd 28 (1986), 259-309.

CUSCITO, *Fede* = G. CUSCITO, *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (sec. IV - VI)*, Udine 1987.

CUSCITO, *Il culto* = G. CUSCITO, *Il culto di S. Crisogono fra Aquileia e Roma*, AAAd 30 (1987), 255-274.

CUSCITO, *Vescovo* = G. CUSCITO, *Vescovo e cattedrale nella documentazione epigrafica in occidente,* ACIAC 11 (1989), 735-776.

CUSCITO, *Martiri* = G. CUSCITO, *Martiri cristiani ad Aquileia e in Istria. Documenti archeologici e questioni agiografiche*, Udine 1992.

CUSCITO, *Le origini* = G. CUSCITO, *Le origini cristiane a Trieste fra tradizione agiografica e riscontri archeologici*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 47-93.

CUSCITO, *La tradizione marciana* = G. CUSCITO, *La tradizione marciana aquileiese come problema storiografico,* in: NIERO, *San Marco*, 587-597.

CUSCITO - CIAN; vedi CIAN - CUSCITO.

CUSCITO - GALLI, *Parenzo* = G. CUSCITO - L. GALLI, *Parenzo*, Padova 1976.

DANIÉLOU, *Théologie* = J. DANIÉLOU, *Théologie de judéo-christianisme*, Paris-Tournai 1958.

DANIÉLOU, *Les origines* = J. DANIÉLOU, *Les origines de christianisme latin* («Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée» 3), Paris 1978.

DE FRANCESCHI, *La leggenda* = Camillo DE FRANCESCHI, *La leggenda di San Germano martire polese,* AMSI 51-52 (1939-1940), 243-255.

DE FRANCESCHI, *Saggi* = Carlo DE FRANCESCHI, *Saggi e considerazioni sull'Istria nell'alto medioevo III. Quando e come Cittanova d'Istria venne denominata* Emona, AMSI 19 n.s. (1971), 101-175.

DE RUBEIS, *MEA* = B.M. DE RUBEIS, *Monumenta Ecclesiae Aquileiensis commentario historico-chronologico-critico illustrata,* Argentinae 1740.

DE RUBEIS, *Dissertationes* = B.M. DE RUBEIS, *Dissertationes variae eruditionis sub una capitum serie collectae,* Venetiis 1762.

DE TILLEMONT, *Memoires* = M.L. DE TILLEMONT, *Memoires pour servir à l'histoire ec-

clésiastique des six premiers siècles II, A Venise 1732 (2. ediz.).

DEKKERS - GAAR, *Clavis* = E. DEKKERS - A. GAAR, *Clavis patrum Latinorum*, Turnholti 1961 (2. ediz.).

DELEHAYE, *Saints* = H. DELEHAYE, *Saints d'Istrie et de Dalmatie*, AB 18 (1899), 369-411 (traduz. italiana: AMSI 16 (1900), 360-405).

DELEHAYE, *Sanctus* = H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* («Subsidia hagiographica» 17), Bruxelles 1927.

DELEHAYE, *Les origines* = H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* («Subsidia hagiographica» 20), Bruxelles 1933 (2. ediz.).

DELEHAYE, *Étude* = H. DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre* («Subsidia hagiographica» 23), Bruxelles 1936.

DELEHAYE, *Les légendes* = H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* («Subsidia hagiographica» 18a), Bruxelles 1955 (4. ediz.).

DEMUS, *The ciborium mosaics* = O. DEMUS, *The ciborium mosaics of Parenzo*, «The Burlington Magazine» 86 (1945), 238-245.

DEPERIS, *S. Mauro* = P. DEPERIS (con appendice dell'avv. A. AMOROSO), *S. Mauro e S. Eleuterio vescovi martiri di Parenzo*, AMSI 14 (1898), 1-133.

DEPERIS, *Parenzo* = P. DEPERIS, *Parenzo cristiana*, AMSI 14 (1898), 395-539.

DUBOIS, *Les martyrologes* = J. DUBOIS, *Les martyrologes du moyen âge latin* («Typologie des sources du moyen âge occidental», fasc. 26), Turnhout 1978.

DULAEY, *Victorin (sur l'Antécrist)* = M. DULAEY, *Victorin de Poetovio est-il l'auteur de l'opuscule sur l'Antécrist publié par A.C. Vega?*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 21 (1985), 258-261.

DULAEY, *Jérôme, Victorin* = M. DULAEY, *Jérôme, Victorin et le millénarisme*, in: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* (ed. Y.-M. DUVAL), Paris 1988, 83-98.

DULAEY, *Jérôme «éditeur»* = M. DULAEY, *Jérôme «éditeur» du Commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio*, «Revue des Études Augustiniennes» 37 (1991), 199-236.

DULAEY, *Le Fragment* = M. DULAEY, *Le Fragment chronologique de Victorin de Poetovio et la culture grecque aux confins de l'Empire dans la seconde moitié du III[e] siècle*, in: *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV* («XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Studia ephemeridis 'Augustinianum'» 42), 1993, 127-145.

DULAEY, *Victorin* I-II = M. DULAEY, *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. Tome I: Texte, Tome II: Notes et tables* («Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité» 140), Paris 1993.

DUVAL - CAILLET, *La recherche* = N. DUVAL - J.-P. CAILLET, *La recherche sur les églises doubles depuis 1936: historique et problématique*, AnTard 4, (1996), 22-37.

DUVAL, *Les relations* = Y.-M. DUVAL, *Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV[e] siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan*, AAAd 4 (1973), 1171-234.

DUVAL, *Aquilée et la Palestine* = Y.-M. DUVAL, *Aquilée et la Palestine entre 370 et 420*, AAAd 12 (1977), 263-322.

EAVES, *Annulling a Myth* = F.G. EAVES, *Annulling a Myth: A Reassessment of the Earlier Phases of the Eufrasian Basilica at Poreč, and of the Evidence for Domus Ecclesiae*, Nottingham 1993 (tesi di dottorato, in corso di stampa in *British Archaeological Reports, International Series*).

EGGER, *Der heilige Hermagoras* = R. EGGER, *Der heilige Hermagoras. Eine kritische Untersuchung*, Klagenfurt 1948.

FEDALTO, *Fondamenti* = G. FEDALTO, *Fondamenti storici della tradizione marciana aquileiese*, «Il santo. Rivista Antoniana di storia dottrina arte» 24 (1984), 355-362.

FEDALTO, *Dalla predicazione* = G. FEDALTO, *Dalla predicazione apostolica in Dalmazia ed Illirico alla tradizione marciana aquileiese. Considerazioni e problemi*, AAAd 26 (1985), 237-259.

FEDALTO, *San Marco* = G. FEDALTO, *San Marco tra Babilonia, Roma e Aquileia: nuove ipotesi e ricerche*, in: NIERO, *San Marco,* 35-50.

FISCHER, *Die Einheit* = J. FISCHER, *Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Viktorin von Pettau und deren Quellen*, «Münchner Theologische Zeitschrift» 1/3 (1950), 96-101.

FLICHE - MARTIN, *Storia* = A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa* 1 (*La Chiesa primitiva,* di J. LEBRETON e J. ZEILLER); 2 (*Dalla fine del II secolo alla pace costantiniana*, di J. LEBRETON e J. ZEILLER), Torino 1976-1977 (3. ediz.).

FREND, *Martyrdom* = W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.

FRIESINGER - TEJRAL - STUPPNER, *Markomannenkriege* = H. FRIESINGER - J. TEJRAL - A. STUPPNER (ed.), *Markomannenkriege - Ursachen und Wirkungen*, Brno 1994.

FROS, *Inédits* = H. FROS, *Inédits non recensés dans la BHL*, AB 102 (1984), 355-380.

FUHRMANN, *Studien* 1-2 = H. FUHRMANN, *Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate, 1. Teil,* «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» 39 (1953), 131-176; *2. Teil*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung...» 40 (1954), 1-84.

GAGÉ, *Commodien* = J. GAGÉ, *Commodien et le moment millénariste du III*[e] *siècle (258-262 ap. J.-C.)*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 41 (1961), 355-378.

GAMBER, *Zur ältesten Liturgie* = K. GAMBER, *Zur ältesten Liturgie Aquileias*, «Ostkirchliche Studien» 11 (1962), 52-56.

GAMBER, *Domus ecclesiae* = K. GAMBER, *Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquileias sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jhs. liturgiegeschichtlich untersucht* («Studia patristica et liturgica» 2), Regensburg 1968.

GÁSPÁR, *Episcopi* = D. GÁSPÁR, *Episcopi Pannoniae*, «Römisches Österreich» 17-18 (1989-1990), 99-105.

GÁSPÁR, *Christianity* = D. GÁSPÁR, *Christianity in Pannonia*, in: *Religions and Cults in Pannonia* (ed. J FITZ), Székesfehérvár 1998, 43-49

GEORGE - GRELOT, *Introduction* = A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduction à la Bible. Édition nouvelle. Tome 3. Introduction critique au Nouveau Testament,* vol. 1-5, Paris 1976-1977.

GRÉGOIRE, *Les persécutions* = H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire Romain,* Bruxelles 1964 (4. ediz.).

GRÉGOIRE, *Manuale* = R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica,* Fabriano 1987.

GRÉGOIRE, *Le passioni* = R. GRÉGOIRE, *Le passioni degli antichi martiri di Trieste*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 95-111.

GUILLOU, *Régionalisme* = A. GUILLOU, *Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantin au VII*[e] *siècle. L'exemple de l'Exarchat et de la Pentapole d'Italie,* Roma 1969.

GUYOT - KLEIN, *Das frühe Christentum* = P. GUYOT - R. KLEIN, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen I-II*, Darmstadt 1993-1994.

HAHN, *Bibliothek*; vedi le fonti scelte.

HANSON, *Patrick* = R.P.C. HANSON, *Patrick and the Mensura Fidei*, «Studia patristica» 10 (1970), 109-111.

HANSON, T*he Rule* = R.P.C. HANSON, *The Rule of Faith of Victorinus and of Patrick*, in: *Latin script and letters A.D. 400-900. Festschrift L. Bieler* (edd. J.J.O'MEARA - B. NAU-

MANN, Leiden 1976), 25-36 (= *Studies in Christian Antiquity*, Edinburgh 1985, 319-331).

HARNACK, *Die Mission* = A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* Wiesbaden s.a. (ristampa della 4. edizione dell'anno 1924).

HARNACK, *Geschichte* = A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* 1-2, Leipzig 1958 (2. edizione).

HARNACK, *Marcion* = A. v. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion,* Darmstadt 1985 (2. edizione).

HARREITHER, *Der hl. Florian* = R. HARREITHER, *Der hl. Florian. Der einzige namentlich bekannte Martyrer in Noricum Ripense*, in: BRATOŽ, *Westillyricum*, 235-262.

HARREITHER, *Die Anfänge* = R. HARREITHER, *Die Anfänge des Christentums in Ufernoricum*, in: *Römermuseum Favianis-St. Severin, Mautern/Donau. Katalog*, Mautern 1998, 80-84.

HAUSSLEITER, *Der chiliastische Schlußabschnitt* = J. HAUSSLEITER, *Der chiliastische Schlußabschnitt im echten Apokalypsenkommentar des Bischofs Victorinus von Pettau*, «Theologisches Litteraturblatt» 16-17 (1895), 193-199.

HAUSSLEITER, *Prolegomena* = J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, in: VICTORINUS, *Opera, CSEL* 49, Vindobonae 1916, VII-LXVI.

HELGELAND, *Christians and the Roman Army* = J. HELGELAND, *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, ANRW II, 23, 1, 1979, 724-834.

HERZOG - SCHMIDT, *Handbuch* = R. HERZOG - P.L. SCHMIDT, *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike. Fünfter Band: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.,* München 1989.

HEUWIESER, *Geschichte* = M. HEUWIESER, *Geschichte des Bistums Passau*, Passau 1939.

HITZINGER, *Die Bischöfe* = P. HITZINGER, *Die Bishöfe von Emona*, «Mittheilungen des historischen Vereins für Krain» 1857, 105-103; 117-124.

HOPPENBROUWERS, *Recherches* = H.A.M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance* («Latinitas Christianorum primaeva. Studia ad sermonem Latinum Christianum pertinentia» 15), Nijmegen 1961.

HORVAT, *Jubiläums-Feier* = F. HORVAT, *Die 1600-jährige Jubiläums-Feier des Märtyrertodes des Hl. Victorinus, Bischofs von Poetovio, in der Propstei- und Stadtpfarrkirche zum hl. Georg in Pettau. Festschrift*, Marburg 1904.

IRENEO DELLA CROCE, *Historia* = IRENEO DELLA CROCE, *Historia antica e moderna, sacra e profana, della Città di Trieste* («Historiae urbium et regionum italiae rariores» IX), Bologna 1965 (prima ediz. 1698).

JÄGGI, *S. Ilario* = C. JÄGGI, *S. Ilario in Aquileia: eine frühchristliche Memorie in ihrem städtebaulichen Kontext*, AqN 60 (1989), 297-306.

JANSSENS, *Il cristiano* = J. JANSSENS, *Il cristiano di fronte al martirio imminente,* «Gregorianum» 66 (1985), 405-427.

JARAK, *Martyres* = M. JARAK, *Martyres Pannoniae - the Chronological position of the pannonian Martyrs in the Course of Diocletian's Persecution*, in: BRATOŽ, *Westillyricum,* 263-289.

JARAK, *Passio* = M. JARAK, *Passio sancti Anastasii martyris*, «Opuscula Archaeologica» 21, Zagreb 1997, 151-165.

JEDIN, *Storia* = H. JEDIN, *Storia della chiesa*, vol. I (K. BAUS, *Le origini*), Milano 1980 (3. ediz.).

JELOČNIK, *The Čentur Hoard* = A. JELOČNIK, *Čenturska zakladna najdba folisov Mak-*

sencija in tetrarhije - The Čentur Hoard: Folles of Maxentius and of Tetrarchy («Situla» 12), Ljubljana 1973.

JELOČNIK - KOS, *The Čentur C-Hoard* = A. JELOČNIK - P. KOS, *Zakladna najdba Čentur-C. Folisi Maksencija in tetrarhije - The Čentur C-Hoard. Folles of Maxentius and of the Tetrarchy* («Situla» 23), Ljubljana 1983.

KANDLER, *Pel fausto ingresso* = P. KANDLER, *Pel fausto ingresso di monsignore illustrissimo e reverendissimo D. Bartolomeo Legat vescovo di Trieste e Capodistria... nella sua chiesa di Trieste,* Trieste 1847.

KANDLER, *Die una lapida* = P. KANDLER, *Di una lapida cristiana rinvenuta in Parenzo*, «L'Istria» 2 (1847), 219-222.

KANDLER, *Di S. Pelagio* = P. KANDLER, *Di S. Pelagio patrono di Cittanova e di S. Fiore*, «L'Istria» 2 (1847), 228-233.

KANDLER, *CDI* = P. KANDLER, *Codice Diplomatico Istriano* (vedi le fonti scelte).

KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* = F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol,* 1-2, Leipzig 1894/1900.

KEHR, *Italia pontificia* = P.F. KEHR, *Italia pontificia* 7/1-2 (vedi le fonti scelte).

KELLY, *Rufinus* = J.N.D. KELLY, *Rufinus. A Commentary on the Apostles' Creed,* Westminster-London 1955.

KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* = J.N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie,* Berlin 1971.

KLEMENC, *Krščanstvo* = J. KLEMENC, *Krščanstvo v Emoni (Das Christentum in Emona)*, «Nova pot» 14 (1962), 349-360.

KLEMENC, *Starokrščanska svetišča* = J. KLEMENC, *Starokrščanska svetišča v Sloveniji (Altchristliche Heiligtümer in Slowenien)*, AV 18 (1967), 111-135.

KOBLAR, *Praznovanje* = A. KOBLAR, *Praznovanje oglejskih svetnikov v ljubljanski škofiji (La celebrazione dei santi aquileiesi nella diocesi di Ljubljana),* «Izvestija muzejskega društva za Kranjsko» 4 (1894), 247-251.

KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* = H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* («Arbeiten zur Kirchengeschichte» 4), Bonn 1926.

KOS, *The Monetary Circulation* = P. KOS, *The Monetary Circulation in the Southeastern Alpine Region ca. 300 B.C. - A.D. 1000* («Situla» 24), Ljubljana 1986.

KOS, *Gradivo*; vedi le fonti scelte.

KOS, *Izbrano delo* = F. KOS, *Izbrano delo* (Scritti scelti), Ljubljana 1982.

KOVAČIČ, *Šestnajststoletnica* = F. KOVAČIČ, *Šestnajststoletnica smrti sv. Viktorina* (1600-Jahr-Feier des Todes des Hl. Viktorin), «Voditelj v bogoslovnih vedah» 7 (1904), 55-63; 179-195.

KOVAČIČ, *O najstarejši zgodovini* = F. KOVAČIČ, *O najstarejši zgodovini oglejske cerkve* (Della più antica storia della chiesa aquileiese), «Voditelj v bogoslovnih vedah» 7 (1904), 509-510.

KOVAČIČ, *Petovij* = F. KOVAČIČ, *Petovij in Celeja v starokrščanski dobi* (Poetovio e Celeia nell'età paleocristiana), in: M. ABRAMIČ - V. HOFFILLER (edd.), *Strena Buliciana*, Split 1924, 387-395.

KOVAČIČ, *Zgodovina* = F. KOVAČIČ, *Zgodovina Lavantinske škofije (1228-1928)* (Storia della diocesi di Lavant), Maribor 1928.

KRAHWINKLER, *Friaul* = H. KRAHWINKLER, *Friaul im Frühmittelalter. Geschichte einer Region vom Ende des fünften bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts,* Wien-Köln-Weimar 1992.

LABRIOLLE, *Histoire* = P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature chrétienne,* Paris 1924 (2. edizione).

LAMUT, *Ptujski arheološki zbornik* = B. LAMUT (ed.), *Ptujski arheološki zbornik. Ob 100-letnici muzeja in Muzejskega društva* (Miscellanea archeologica al centenario del Museo e la Società Museale di Ptuj), Ptuj 1993.

LANZONI, *Le diocesi* = F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604),* Faenza 1927.

LÄPPLE, *L'apocalisse* = A. LÄPPLE, *L'apocalisse. Un libro vivo per il cristiano d'oggi* («Parola e Liturgia» 7), Roma 1980 (2. ediz.).

LECLERCQ, *Illyricum* = H. LECLERCQ, *Illyricum*, DACL 7/1 (1926), coll. 89-180.

LEICHT, *Un presunto ritratto* = P.S. LEICHT, *Un presunto ritratto del papa aquileiese Pio I*, AqN 24-25 (1953-1954), 111-118.

LEMARIÉ, *La testimonianza* = J. LEMARIÉ, *La testimonianza del martirio nei sermoni di Cromazio di Aquileia,* «Rivista di storia e letteratura religiosa» 5 (1969), 3-12.

LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée* = J. LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d'Ambroise*, AAAd 4 (1973), 249-270.

LEMARIÉ, *La liturgie de Ravenne* = J. LEMARIÉ, *La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l'ancienne liturgie d'Aquilée*, AAAd 13 (1978), 355-373.

LENEL, *Studien* = W. LENEL, *Venezianisch-Istrische Studien. Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg,* 9. Heft, Strassburg 1911.

LETTICH, *Ancora sulla basilica* = G. LETTICH, *Ancora sulla basilica martiriale di Trieste*, AMSI 26 (1978), 157-188.

LETTICH, *Note* = G. LETTICH, *Note marginali sulle origini del cristianesimo aquileiese*, «Studi Goriziani» 51-52 (1980), 53-69.

LHOTSKY, *Quellenkunde* = A. LHOTSKY, *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs* («MIÖG Ergänzungsband» 19), Graz - Köln 1963.

LIEB - WÜTHRICH, *Lexikon* = H. LIEB - R. WÜTHRICH, *Lexikon topographicum der römischen und frühmittelalterlichen Schweiz* 1 («Antiquitas» 1/15), 1967.

LUDWIG, *L'evangeliario* = U. LUDWIG, *L'evangeliario di Cividale e il Vangelo di san Marco. Per la storia di una reliquia marciana,* in: NIERO, *San Marco*, 179-204.

MACHOLZ, *Spuren* = W. MACHOLZ, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian,* Jena 1902.

MANZUOLLI, *Vite et fatti* = N. MANZUOLLI, *Vite et fatti de'santi et beati dell'Istria con l'inventione de'loro corpi,* In Venetia 1611.

MARCON, *Dove nacque* = E. MARCON, *Dove nacque il «Martyrologium Hieronymianum?»,* «Studi Goriziani» 18 (1955), 77-93.

MARCON, *La «domus ecclesiae»* = E. MARCON, *La «domus ecclesiae» di Aquileia. Ipotesi e indagini*, Cividale 1958.

MARGETIĆ, *Histrica et Adriatica* = L. MARGETIĆ, *Histrica et Adriatica. Raccolta di saggi storico-giuridici e storici* («Collana degli Atti Centro di ricerche storiche-Rovigno» 6), Trieste 1983.

MARINI, *Leggende* = E. MARINI, *Leggende dei tre Santi protettori di Trieste*, in: *Enciclopedia monografica del Friuli-Venezia Giulia* 3 (Udine 1978), 1401-1402.

MARUŠIĆ, *Das spätantike Pula* = B. MARUŠIĆ, *Das spätantike und byzantinische Pula*, Pula 1967.

MARUŠIĆ, *Le christianisme* = B. MARUŠIĆ, *Kršćanstvo i poganstvo na tlu Istre u IV i V stoljeću - Le christianisme et le paganisme sur le sol de l'Istrie aux IV^{e} e V^{e} siècle*, AV 29 (1978), 549-572.

MARUŠIĆ, *Kapela sv. Ivana* = B. MARUŠIĆ, *Kapela sv. Ivana u samostanu sv. Franje u Puli*, «Histria archaeologica» 13-14, Pula 1982-1983, 36-43.

MAZZOTTI, *Il culto* = M. MAZZOTTI, *Il culto e le reliquie dei santi Canziani in Ravenna*,

AAAd 6 (1974), 343-349.

McCLEARY, *Note* = N. McCLEARY, *Note storiche ed archeologiche sul testo della «Translatio sancti Marci»*, MSF 27-28-29 (1931-1932-1933), 223-264.

McCULLOH, *The «Passio Mauri Afri»* = J.M. McCULLOH, *The «Passio Mauri Afri» and Hrabanus Maurus' Martyrology,* AB 91 (1973), 391-413.

MEDER, *Mozaik* = J. MEDER, *Mozaik u kapeli sv. Ivana u samostanu sv. Franje u Puli* (Riassunto: The mosaic in the Chapel of St. John at the Monastery of St. Francis in Pula), «Opuscula archaeologica» 22 (1998), 81-88.

MEHLMANN, *Tertulliani Apologeticum* = J. MEHLMANN, *Tertulliani apologeticum a Victorino Petavionensi citatum,* «Sacris erudiri» 15 (1964), 413-419.

MENIS, *La lettera* = G.C. MENIS, *La lettera XII attribuita a sant'Ambrogio e la questione marciana aquileiese*, RSCI 18 (1964), 243-253.

MENIS, *La «passio»* = G.C. MENIS, *La «Passio» dei santi Ermacora e Fortunato nel cod. 4 della biblioteca Guarneriana*, «Studi di letteratura popolare friulana» 1 (1969), 15-49.

MENIS, *Nuovi studi* = G.C. MENIS, *Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia,* «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine» 1970-1972, ser. VII, vol. 9, Udine 1971.

MENIS, *Pio Paschini* = G.C. MENIS, *Pio Paschini e le antichità cristiane del Friuli*, in: *Atti del convegno di studio sul Pio Paschini nel centenario della nascita (1878-1978),* Città del Vaticano 1978, 17-34.

MENIS, *La cultura* = G.C. MENIS, *La cultura teologica del clero aquileiese all'inizio del IV secolo indagata attraverso i mosaici teodoriani ed altre fonti*, AAAd 22 (1982), 463-527 (anche come monografia con la propria paginazione).

MENIS, *Il complesso* = G.C. MENIS, *Il complesso episcopale teodoriano di Aquileia e il suo battistero,* «Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Udine 1986», Udine 1986.

MERISI, *L'evangelizzazione* = A. MERISI, *L'evangelizzazione dell'alta Italia e l'origine della sede episcopale di Milano*, «Archivio storico Lombardo» ser. VI, ann. 52 (1925), 1-39.

MIKLAVČIČ, *Hermogenes-Hermagoras* = M. MIKLAVČIČ, *Hermogenes-Hermagoras*, in: *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*, Ljubljana 1962, 363-367.

MIRABELLA ROBERTI, *La memoria* = M. MIRABELLA ROBERTI, *La memoria di San Proto a San Canzian d'Isonzo*, AqN 31 (1960), 85-94.

MIRABELLA ROBERTI, *La basilica* = M. MIRABELLA ROBERTI, *La basilica paleocristiana di San Giusto a Trieste*, in: *Kunsthistorische Studien. Festschrift F. Gerke,* Baden-Baden 1962, 55-64 (ristampa in: *Scritti di archeologia*, AMSI 27-28, 1979-1980, 105-121).

MIRABELLA ROBERTI, *Una basilica* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Una basilica paleocristiana a San Canzian d'Isonzo,* «Studi Goriziani» 39 (1966), 43-62.

MIRABELLA ROBERTI, *Memoriae* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Memoriae paleocristiane nell'area aquileiese,* ACIAC 7 (Trier 1965), 629-635 (ristampa: *Scritti di archeologia,* AMSI 27-28, 1979-1980, 303-311).

MIRABELLA ROBERTI, *La basilica paleocristiana* = M. MIRABELLA ROBERTI, *La basilica paleocristiana di San Canzian d'Isonzo,* AqN 38 (1967), 61-86 (= *Scritti di archeologia,* AMSI 27-28, 1979-1980, 313-331).

MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto* = M. MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto*, Trieste 1970.

MIRABELLA ROBERTI, *Origini* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Origini cristiane in Istria,* AAAd 2 (1972), 141-146.

MIRABELLA ROBERTI, *I musaici* = M. MIRABELLA ROBERTI, *I musaici di San Canzian d'Isonzo*, AAAd 8 (1975), 235-244.

MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni sulle aule teodoriane di Aquileia*, in: *Scritti di archeologia,* AMSI 27-28 (1979-1980), 197-226.

MIRABELLA ROBERTI, *Che cosa* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Che cosa hanno dato di nuovo gli scavi a San Canzian d'Isonzo*, «Quaderni Giuliani di storia» 2 (1981), 7-12.

MIRABELLA ROBERTI, *Dal paganesimo* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Dal paganesimo al cristianesimo sul colle di San Giusto*, in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 37-46.

MIRABELLA ROBERTI - TAVANO, *San Canzian* = M. MIRABELLA ROBERTI - S. TAVANO, *San Canzian d'Isonzo. Piccola guida,* Trieste 1977.

MIRABELLA ROBERTI, *Le campagne* = M. MIRABELLA ROBERTI, *Le campagne di scavo a San Canzian d'Isonzo*, in: *Ad Aquas Gradatas. Segni romani e paleocristiani a San Canzian d'Isonzo.* Saggi di L. Bertacchi (et al.), Comune di San Canzian d'Isonzo 1991, 7-9.

MÓCSY, *Nomenclator* = A. MÓCSY, R. FELDMANN, E. MARTON, M. SZILAGYI (edd.), *Nomenclator provinciarum Europae Latinarum et Galliae Cisalpinae cum indice inverso* («Dissertationes Pannonicae» III/1), Budapest 1983.

MOLTHAGEN, *Der römische Staat* = J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert* («Hypomnemata» 28), Göttingen 1975 (2. ediz.).

MONTICOLO, *L'inventio* = G. MONTICOLO, *L'inventio e la translatio dei santi Ermacora e Fortunato nel cod. Marciano Lat. X, 37,* «Nuovo Archivio Veneto» anno 2, 3/1 (1892), 117-156.

MOR, *Per la storia* = C.G. MOR, *Per la storia del primo cristianesimo in Friuli,* MSF 43 (1958-1959), 19-32.

MOR, *Aquileia* = G.C. MOR, *Aquileia ed Alessandria,* MSF 46 (1965), 253-254.

MOREAU, *Die Christenverfolgung* = J. MOREAU, *Die Christenverfolgung im Römischen Reich*, Berlin 1961.

MORIN, *Notes* = G.D. MORIN, *Notes sur Victorin de Pettau,* JTS 7 (1906), 456-459.

MURPHY, *Rufinus* = F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945.

NAGY, *A Pannoniai* = T. NAGY, *A Pannoniai kereszténység története a Római védőrendszer összeomlásáig* («Dissertationes Pannonicae» 2/2), Budapest 1939 (= Storia del cristianesimo nella Pannonia fino alla caduta della difesa della frontiera Romana).

NAPOTNIK, *Sveti Viktorin* = M. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin, škof ptujski, cerkveni pisatelj in mučenec,* Na Dunaji 1888 (= S. Vittorino, vescovo di Poetovio, scrittore ecclesiastico e martire).

NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus* = W. NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus nec episcopus nec martyr,* «Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs» 8 (1964), 7-42.

NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis* = W. NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis. Lorch-Stätte des heiligen Florian und seiner Gefährten*, Wien-Linz-Passau 1968.

NEUMÜLLER, *Der heilige Florian* = W. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian und seine «Passio»,* «Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs» 10 (1971), 1-35.

NEUMÜLLER, *Die lorcher Martyrer* = W. NEUMÜLLER, *Die lorcher Martyrer*, «Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs» 11 (1974), 3-29.

NEŽIĆ, *Istarski sveci* = D. NEŽIĆ, *Istarski sveci i blaženici* (Santi e beati istriani), in: (A.A.V.V.), *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva,* Zagreb 1979, 264-277.

NEŽIĆ, *Istarska crkva* = D. NEŽIĆ, *Istarska ckrva jedna*, Poreč 1978 (= La chiesa istriana unita).

NIERO, *I martiri* = A. NIERO, *I martiri aquileiesi*, AAAd 22 (1982), 151-174.

NIERO, *Il culto* = A. NIERO, *Il culto di S. Marco (da Alessandria a Venezia),* AAAd 38 (1992), 15-40.

NIERO, *Santi* = A. NIERO, *Santi aquileiesi e veneti in Dalmazia*, AAAd 26 (1985), 261-288.

NIERO, *San Marco* = A. NIERO (ed.) *San Marco: aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno di studi Venezia, 26-29 aprile 1994,* a cura di Antonio Niero, Venezia 1996.

NOLL, *Frühes Christentum* = R. NOLL, *Frühes Christentum in Österreich. Von den Anfängen bis um 600 nach Chr.*, Wien 1954.

Nomenclator; vedi MÓCSY, *Nomenclator* (sopra).

NOVELLO, *Note* = A. NOVELLO, *Note di paleopatologia sulle reliquie di San Giusto e San Servolo,* in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione,* 179-184.

PANI ERMINI; vedi CANTINO WATAGHIN.

PARENTIN, *Cittanova* = L. PARENTIN, *Cittanova d'Istria*, Trieste 1974.

PARENTIN, *Una pergamena* = L. PARENTIN, *Una pergamena e tre targhe,* in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 371-381.

PASCHINI, *Sulle origini* = P. PASCHINI, *Sulle origini della Chiesa d'Aquileia*, «Rivista di scienze storiche» 1 (1904), 24-32; 123-133; 187-197; 283-294; 352-364 (anche come monografia: Pavia 1905).

PASCHINI, *La chiesa aquileiese* = P. PASCHINI, *La chiesa aquileiese ed il periodo delle origini*, Udine 1909.

PASCHINI, *A proposito* = P. PASCHINI, *A proposito dei martiri aquileiesi*, AqN 3 (1933), 25-30.

PASCHINI, *Storia* = P. PASCHINI, *Storia del Friuli 1 (dalle origini alla metà del duecento)*, Udine 1953 (2. edizione).

PASCHINI, *Le fasi* = P. PASCHINI, *Le fasi di una leggenda aquileiese*, RSCI 8 (1954), 161-184.

PASCHOUD, *La doctrine* = F. PASCHOUD, *La doctrine chrétienne et l'iéologie impériale romaine,* in: *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques III*ᵉ*- XIII*ᵉ *siècles* («Actes du Colloque de la Fondation Hardt»), Genève 1979, 31-72.

PAVAN, *Dall'Adriatico* = M. PAVAN, *Dall'Adriatico al Danubio.* A cura di M. Bonamente e G. Rosada, Padova 1991.

PERI, *Le chiese* = V. PERI, *Le chiese dei primi secoli nella regione Giuliana. A proposito di un libro sul cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria*, RSCI 34 (1980), 188-203.

PERI, *La pentarchia* = V. PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica,* «Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo» 34 (1988), 209-311.

PERI, *Aquileia* = V. PERI, *Aquileia nella trasformazione storica del titolo patriarcale*, AAAd 38 (1992), 41-63.

PESANTE, *S. Mauro* = G. PESANTE, *S. Mauro protettore della città di Parenzo*, Parenzo 1891.

PICARD, *Le souvenir* = J.-Ch. PICARD, *Le souvenir des évèques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évèques en Italie du Nord des origines au XI*ᵉ *siècle* («Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome» 268), Roma 1988.

PIETRI, *Naissance* = Ch. et L. PIETRI, *Naissance d'une chrétienté (250-430). Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II*, Desclée 1995.

PILLINGER, *Christenverfolgung* = R. PILLINGER, *Christenverfolgung und «Tempelsturm» in der Austria Romana,* «Schriften des Instituts für Österreichkunde» 48, Wien 1986, 5-17 (la traduzione slovena in: ZČ 39, 1985, 173-183).

PLESNIČAR-GEC, *Old Christian Center* = L. PLESNIČAR-GEC, *Starokrščanski center v Emoni - Old Christian Center in Emona* («KiM» 21), Ljubljana 1983.

POGATSCHNIG, *Parenzo* = A. POGATSCHNIG, *Parenzo. Dalle origini sino all'imperatore Giustiniano*, AMSI 26 (1910), 1-79.

POXRUCKER, *Der heilige Maximilian* = M. POXRUCKER, *Der heilige Maximilian. Eine Stu-*

die über die Maximiliansquellen, «Abhandlungen des historischen Vereins für Niederbayern» 58, Landshut 1925, 167-201.

PRELOG, *Poreč* = M. PRELOG, *Poreč. Grad i spomenici* (Parenzo. La città e i monumenti), Beograd 1957.

PRELOG, *The Basilica* = M. PRELOG, *The Basilica of Euphrasius in Poreč,* Zagreb - Poreč 1994.

PRESSACCO, *Sermone* = G. PRESSACCO, *Sermone, cantu, choreis et... Marculis. Cenni di storia della danza in Friuli,* Udine 1991.

PRESSACCO, *Marco* = G. PRESSACCO, *Marco «christianus et medicus»,* in: NIERO, *San Marco,* 647-684.

QUASTEN, *Patrologia* = J. QUASTEN, *Patrologia* 1-3, Roma 1983.

QUENTIN, *Les martyrologes* = H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du moyen âge. Étude sur la formation du Martyrologe Romain* («Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique» 3), Paris 1908.

QUILLIET, *Descente* = H. QUILLIET, *Descente de Jésus aux enfers,* «DTS» 4/1 (1924), 565-619.

RAPISARDA, *I quattro cavalieri* = G. RAPISARDA LO MENZO, *I quattro cavalieri (Apoc. 6,1-8) nell'interpretazione di alcuni commentatori latini (V-VIII sec.),* «Orpheus» 6 (1985), 62-89.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Per una nuova interpretazione* = D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Per una nuova interpretazione dell'epigrafe sepolcrale del vescovo e «confessor» parentino Mauro,* ACIAC 9/2, 1975 (1978), 441-449.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Anastasio* = D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Anastatio «aquileiese», martire a Salona, e il cimitero che da lui prende nome,* AAAd 26 (1985), 315-329.

RIAVEZ, *Introduzione* = P. RIAVEZ, *Introduzione alla storia e archeologia del quartiere dei santi martiri a Trieste,* AMSI 97 (1997), 47-91.

RITIG, *Martyrologij* = S. RITIG, *Martyrologij srijemsko-pannonske metropolije* (Martirologio della metropoli sirmiense-pannonica), «Bogoslovska smotra» 2 (1911), 113-126; 248-268; 353-371.

ROGOŠIĆ, *Veliki Ilirik* = R. ROGOŠIĆ, *Veliki Ilirik (284-395) i njegova konačna dioba (396-437),* Zagreb 1962 (Il grande Illiriko 284-395 e la sua ultima ripartizione 396-437).

ROSSI, *Considerazioni* = A.V. ROSSI, *Considerazioni intorno alla formazione dei diritti metropolitici ed all'attribuzione del titolo patriarcale della chiesa di Aquileia (sec. IV-VI),* MSF 43 (1958-1959), 61-143.

RUGGINI; vedi CRACCO RUGGINI.

RUINART, *Acta martyrum*; vedi le fonti scelte.

SABUGAL, *Io credo* = S. SABUGAL, *Io credo la fede della chiesa. Il simbolo della fede - storia e interpretazione,* Roma 1986.

SARIA, *Noricum* = B. SARIA, *Noricum und Pannonien,* «Historia» 1 (1950), 436-486.

SARIA, *Poetovio* = B. SARIA, *Poetovio,* «RE» 21 (1951), coll. 1167-1184.

SAXER, *L'hagiographie* = V. SAXER, *L'hagiographie ancienne d'Aquilée à propos d'un libre récent,* «MEFR Moyen âge - temps modernes» 32 (1980), 373-392.

SAXER, *L'Istria* = V. SAXER, *L'Istria e i santi istriani Servolo, Giusto e Mauro nei martirologi e le passioni,* AMSI 32 (1984), 57-96.

SAXER, *Les saints* = V. SAXER, *Les saints de Salone. Examen critique de leur dossier,* in: *U službi čovjeka. Zbornik nadbiskupa-metropolita dr. Frane Franića* (ed. D. ŠIMUNDŽA), Split 1987, 293-325.

SCALON, *Necrologium* = C. SCALON, *Necrologium Aquileiense* («Fonti per la storia della Chiesa in Friuli» 1), Udine 1982.

SCALON, *Un codice* = C. SCALON, *Un codice cividalese degli inizi del X secolo (Cividale, cod. XXII),* «Forum Iulii» 8 (1984), 13-24.

SCALON, *Due codici* = C. SCALON, *Due codici cividalesi della metà del XII secolo (Cividale, codd. XII e LXVII),* MSF 65 (1985), 37-62.

SCALON - PANI, *I codici* = C. SCALON e L. PANI, *I codici della Biblioteca capitolare di Cividale del Friuli,* Firenze 1998.

SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand* = W. SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand,* ANRW II, 23,1 (1979), 460-723.

SCHÖNLEBEN, *Carniolia* = J.L. SCHÖNLEBEN, *Carniolia antiqua et nova sive inclyti ducatus Carnioliae annales sacro-prophani ab orbe condito ad nostram usque aetatem per annorum seriem chronographice digesti*, Labaci 1681.

SCHUSTER, *Victorinus* = M. SCHUSTER, *Victorinus von Pettau,* «RE» 8 A, 2 (1958), 2081-2085.

SIMONETTI, *Il millenarismo* = M. SIMONETTI, *Il millenarismo da Origene a Metodio*, in: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Brugge 1975, 37-58.

SIMONETTI, *Rufino* = M. SIMONETTI, *Rufino, spiegazione del credo,* Roma 1978.

SMOLAK, *Zum Martyrium* = K. SMOLAK, *Zum Martyrium des Heiligen Florian,* «Mitteilungen zur frühchristlichen Archäologie in Österreich» 6 (1994), 4-16.

SOLIN, *Juden* = H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt,* ANRW II, 29, 2 (1982), 587-789.

SORDI, *Il cristianesimo* = M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma,* Bologna 1965.

SPAGNOLO, *La prima evangelizzazione* = E. SPAGNOLO, *La prima evangelizzazione nella «Venetia et Histria». Comunità lagunari. Fondazioni di monasteri,* Cittadella (Padova) 1982.

STANCOVICH, *Biografia* = P. STANCOVICH, *Biografia degli uomini distinti dell'Istria 1.* Atti-Rovigno 2, 1971 (1 ediz. 1828).

STRGAČIĆ, *Kršćanstvo* = A.M. STRGAČIĆ, *Kršćanstvo u rimskoj provinciji Dalmaciji do Milanskog edikta 313* (Il cristianesimo nella provincia romana di Dalmazia fino all'editto di Milano 313), Šibenik 1941.

STROBEL, *Das Imperium Romanum* = K. STROBEL, *Das Imperium Romanum im '3. Jahrhundert'. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. n. Chr.* («Historia Einzelschriften» 75), Stuttgart 1993.

SZOMBATHELY, *L'ufficio* = M. SZOMBATHELY, *L'ufficio di san Servolo della collezione Scaramangà,* AT 4,24 (1962), 59-82.

ŠAŠEL, *Opera selecta* = J. ŠAŠEL, *Opera selecta* (edd. R. BRATOŽ - M. ŠAŠEL KOS, «Situla» 30), Ljubljana 1992.

ŠAŠEL, *K zgodovini Emone* = J. ŠAŠEL, *K zgodovini Emone v rimskih napisih in literaturi* (Alla storia di Emona nelle iscrizioni Romane e nella letteratura), in: *Zgodovina Ljubljane. Prispevki za monografijo*, Ljubljana 1984, 35-45.

ŠAŠEL KOS, *Fragment* = M. ŠAŠEL KOS, *Fragment einer widersprüchlich interpretierten griechischen Inschrift aus Poetovio*, «Linguistica» 20, Ljubljana 1980, 11-20.

ŠONJE, *Il complesso* = A. ŠONJE, *Il complesso della prima basilica nella zona della Basilica Eufrasiana a Parenzo*, ACIAC 6, 1962 (Città del Vaticano 1965), 799-806.

ŠONJE, *Arheološka istraživanja* = A. ŠONJE, *Arheološka istraživanja na području Eufrazijeve Bazilike u Poreču (Ricerche archeologiche nella area della Basilica Eufrasiana in Parenzo),* «Jadranski zbornik» 7 (1966-1969), 249-287.

ŠONJE, *Le costruzioni preeufrasiane* = A. ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike u Poreču - Le*

costruzioni preeufrasiane di Parenzo, «Zbornik Poreštine» 1 (1971), 219-264 (il testo croato), 265-312 (il testo italiano).

ŠONJE, *Krstionice* = A. ŠONJE, *Krstionice gradjevnog ansambla Eufrazijeve bazilike u Poreču (Battisteri del complesso architettonico della Basilica Eufrasiana di Parenzo),* AV 23 (1972), 289-322.

ŠONJE, *Crkvena arhitektura* = A. ŠONJE, *Crkvena arhitektura zapadne Istre. Područje porečke biskupije od IV do XVI. Stoljeća* (L'architettura ecclesiastica dell'Istria occidentale. L'area della diocesi di Parenzo dal IV al XVI secolo) («Analecta Croatica Christiana» 13), Zagreb - Pazin 1982.

ŠONJE, *I mosaici parietali* = A. ŠONJE, *I mosaici parietali del complesso architettonico della basilica Eufrasiana di Parenzo,* Atti-Rovigno 13 (1982-1983), 65-138.

ŠONJE, *I mosaici pavimentali* = A. ŠONJE, *I mosaici pavimentali delle basiliche paleocristiane del Parentino in rapporto con gli altri mosaici delle coste adriatiche*, Atti-Rovigno 16 (1985-1986), 95-164.

ŠPELIČ, *Il profetismo* = M. ŠPELIČ, *Il profetismo nelle opere di Vittorino di Petovio*, Roma 1993 (tesi del magistero della Pontificia Università Lateranense).

ŠPELIČ, *Nekaj potez* = M. ŠPELIČ, *Nekaj potez teologije Viktorina Ptujskega* (Alcune linee della teologia del Vittorino di Poetovio), in: S. KRAJNC (ed.), *Ptujska župnijska cerkev sv. Jurija,* Ptuj 1998, 31-37.

TAVANO, *Testimonianze* = S. TAVANO, *Testimonianze epigrafiche del culto dei martiri Proto e Crisogono a San Canciano*, «Studi Goriziani» 28 (1960), 151-164.

TAVANO, *Indagini* = S. TAVANO, *Indagini sulle «Aquae Gradatae»,* «Studi Goriziani» 3 (1961), 157-164.

TAVANO, *Storicità* = S. TAVANO, *Storicità dei martiri aquileiesi alla luce di recenti scoperte archeologiche,* Gorizia 1962.

TAVANO, *Aspetti* = S. TAVANO, *Aspetti del primitivo cristianesimo nel Friuli*, in: *La religiosità popolare nella valle padana* (*Atti del II convegno di studi sul folklore padano*), Modena 1965, 383-399.

TAVANO, *Musaici* = S. TAVANO, *Musaici paleocristiani nel Friuli orientale*, «Studi Goriziani» 37 (1965), 117-130.

TAVANO, *Appunti* = S. TAVANO, *Appunti per il nuovo «proprium» aquileiese-goriziano,* «Studi Goriziani» 39 (1966), 141-170.

TAVANO, *Sant'Ilario* = S. TAVANO, *Sant'Ilario, patrono di Gorizia,* «Società Filologica Friulana», 46° Congr. Sett. 1969, Udine 1969, 161-174.

TAVANO, *Aquileia e la «domus ecclesiae»* = S. TAVANO, *Aquileia e la «domus ecclesiae»,* RSCI 25 (1971), 487-515.

TAVANO, *Il culto* = S. TAVANO, *Il culto di San Marco a Grado*, in: *Scritti storici in memoria di Paolo Lino Zovatto,* Milano 1972, 201-219.

TAVANO, *Aquileia cristiana* = S. TAVANO, *Aquileia cristiana* (AAAd 3), Udine 1973.

TAVANO, *Mosaici parietali* = S. TAVANO, *Mosaici parietali in Istria,* AAAd 8 (1975), 245-274.

TAVANO, *Grado* = S. TAVANO, *Grado. Guida storica e artistica,* Udine 1976.

TAVANO, *Le cattedre* = S. TAVANO, *Le cattedre di Grado e la cultura artistica del mediterraneo orientale*, AAAd 12 (1977), 445-490.

TAVANO, *Nota marciana* = S. TAVANO, *Nota marciana,* «Felix Ravenna» CXXVII-CXXX (1984-1985), 455-469.

TAVANO, *Riflessioni* = S. TAVANO, *Riflessioni sulle «memorie» dei martiri aquileiesi*, «Il santo. Rivista Antoniana di storia dottrina arte» 24 (1984), 341-354.

TAVANO, *Aquileia* = S. TAVANO, *Aquileia*, «RAC Supplementum» 1 (1986), 522-553.

TAVANO, *Aquileia e Grado* = S. TAVANO, *Aquileia e Grado. Storia - arte - cultura,* Trieste 1986.

TAVANO, *Significati* = S. TAVANO, *Significati ed effetti della prima cristianizzazione della «Venetia et Histria»*, in: *Il Nord-Est: diversità e convergenze*, Vicenza 1990, 49-78.

TAVANO, *Il «Proprium»* = S. TAVANO, *Il «Proprium» di Udine e di Gorizia. Aspetti storici e agiografici*, «Rivista Diocesana Udinese. Atti ufficiali e vita ecclesiale» 81/1 (1991), 60-73.

TAVANO, *San Marco* = S. TAVANO, *San Marco nell'alto Adriatico prima di Venezia*, in: NIERO, *San Marco,* 51-61.

TAVANO, *Il patriarcato* = S. TAVANO, *Il patriarcato di Aquileia. Unità e identità*, «Folium Ecclesiasticum dell'Arcidiocesi di Gorizia» n. 2/97, luglio-dicembre 1997 (estratto con la paginazione propria).

TERRY - MUHLSTEIN, *New documentary evidence* = A. TERRY - T. MUHLSTEIN, *New documentary evidence for the restoration of the sixth-century wall mosaics at the Eufrasiana in Poreč: a preliminary report*, in: *Acta XIII congressus internationalis archaeologiae christianae, Pars* II, ed. N. CAMBI - E. MARIN («Studi di antichità cristiana» 54 - «Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku» Supl. Vol. 87-89), Città del Vaticano - Split 1998, 1047-1074.

TESTINI, *«Basilica»* = P. TESTINI, *«Basilica», «domus ecclesiae» e aule teodoriane di Aquileia,* AAAd 22 (1982), 369-398.

TESTINI - CANTINO WATAGHIN - PANI ERMINI, *La cattedrale* = P. TESTINI, G. CANTINO WATAGHIN, L. PANI ERMINI, *La cattedrale in Italia*, ACIAC 11 (1989), 5-232 (L'apporto per Aquileia e l'Istria da Cantino Wataghin).

THOMAS, *Religion* = E.B. THOMAS, *Religion,* in: A. LENGYEL - G.T.B. RADAN (edd.), *The Archaeology of Roman Pannonia,* Budapest 1980, 177-206.

THOMAS, *Das frühe Christentum* = E.B. THOMAS, *Das frühe Christentum in Pannonien im Licht der archäologischen Funde*, in: *Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung*, Linz 1982, 255-293.

TOMMASINI, *De'commentarii* = G.F. TOMMASINI, *De'commentarii storici-geografici della provincia dell'Istria libri otto con appendice* (AT 4), Trieste 1838.

TURNER, *An exegetical fragment* = C.H. TURNER, *An exegetical fragment of the third century,* JTS 5 (1904), 218-241.

UGHELLUS, *Italia sacra* = F. UGHELLUS, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adjacentium,* Venetiis 1720 (2. edizione).

URIZIO, *Relazione* = G. URIZIO, *Relazione storica della Chiesa della B.V. Miracolosa di Buje in Istria intitolata Madre della misericordia con gli atti della traslazione del corpo di S. Diodato martire. La serie dei vescovi emoniensi, le vite dei santi Servolo martire triestino e Massimo e Pelagio martiri di Cittanuova*, Trieste 1867.

VALE, *I santi* = G. VALE, *I santi Ermacora e Fortunato nella liturgia di Aquileia e di Udine*, Udine 1910.

VALVASOR, *Die Ehre* = J.V. VALVASOR, *Die Ehre des Herzogthums Krain,* Laybach 1689.

VEDALDI IASBEZ, *La* Venetia *orientale* = V. VEDALDI IASBEZ, *La* Venetia *orientale e l'*Histria. *Le fonti letterarie greche e latine fino alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente* («Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina» 5), Roma 1994.

VITTINGHOFF, *Handbuch* = F. VITTINGHOFF (ed.), *Handbuch der europäischen Wirtschaft- und Sozialgeschichte, Band 1. Europäische Wirtschaft- und Sozialgeschichte in der Römischen Kaiserzeit,* Stuttgart 1990.

WALLIS, *Translations* = R.E. WALLIS, *The Ante-Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. VII, Grand Rapids (Michigan) 1979.

WOLFF, *Die Anfänge* = H. WOLFF, *Die Anfänge des Christentums in Ostraetien, Ufer-*

noricum und Nordwestpannonien: Bemerkungen zum Regenwunder und zum hl. Florian, «Ostbairische Grenzmarken» 31 (1989), 27-45.

WOLFRAM, *Salzburg* = H. WOLFRAM, *Salzburg, Bayern Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit* («Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband» 31), Wien - München 1995.

ZACCARIA, *Il governo* = C. ZACCARIA, *Il governo romano nella* Regio X *e nella provincia* Venetia et Histria, AAAd 28 (1986), 65-103.

ZEILLER, *Les origines (Dalmatie)* = J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie,* Paris 1906 (ristampa: «Studia historica» 47, Roma 1967).

ZEILLER, *Les origines (prov. danubiennes)* = J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain,* Paris 1918.

ZIBERMAYR, *Noricum* = I. ZIBERMAYR, *Noricum, Baiern und Österreich*, München 1944 (2 ediz. Horn 1956).

ZINNHOBLER, *Der heilige Florian* = R. ZINNHOBLER, *Der heilige Florian und seine Gefährten*, in: *1000 Jahre Ostarrîchi. Seine christliche Vorgeschichte* («Pro Oriente» 19), Innsbruck-Wien 1997, 23-30.

ZOVATTO, *Le origini* = P. ZOVATTO, *Le origini del cristianesimo a Concordia* («Centro studi storico-cristiani del Friuli-Venezia Giulia» 2), Udine 1975.

I

PRIMORDI DEL CRISTIANESIMO E SUO SVILUPPO FINO AL PERIODO DELLE GRANDI PERSECUZIONI

1. Le prime testimonianze sui cristiani nei territori limitrofi della futura area d'influenza della chiesa aquileiese

Anteriormente all'ultima grande persecuzione dei cristiani, agli scritti di Vittorino di Poetovio della seconda metà del III sec. e ad alcune testimonianze attendibili sulle persecuzioni, risalenti al IV sec., non possediamo alcuna notizia storicamente attendibile sul cristianesimo nelle province orientali della futura area d'influenza della chiesa aquileiese. Tutte le testimonianze attendibili sono molto posteriori e se si prende in considerazione lo sviluppo del cristianesimo in tutto il mondo romano di allora si arriva alla constatazione che le testimonianze posteriori, risalenti allo stesso periodo di tempo, si riferiscono solo alle aree delle province alpine e danubiane, alla fascia costiera settentrionale e occidentale del Mar Nero, ad alcune province confinanti dell'Oriente, alla fascia costiera dell'oceano Atlantico e alla Britannia romana [1]. Ciò sembra alquanto strano se si considera la posizione particolarmente importante dal punto di vista delle comunicazioni del territorio di cui ci occupiamo, il quale, per la sua posizione e per l'importanza nell'ambito dell'impero romano era tutt'altro che ai margini degli avvenimenti. Non essendo menzionate in queste attendibili testimonianze le comunità cristiane come entità

[1] HARNACK, *Die Mission,* 628 ss., 952 ss. e Tavola II (in appendice); FLICHE - MARTIN, *Storia* 2, 195 ss. (111 ss.); JEDIN, *Storia* 1, 479 ss.

relativamente omogenee dal punto di vista ideologico e sviluppate da quello dell'organizzazione ecclesiastica, è lecito supporre che la situazione fosse conseguenza di un processo di sviluppo più lungo, durato indubbiamente più decenni. Qui sorge spontaneo il quesito al quale in queste fonti non è possibile trovare una risposta diretta, ossia quando, donde, per quali vie e in che modo si propagasse il cristianesimo in queste province.

Del primo e del secondo secolo possediamo tre gruppi di testimonianze che ci attestano attendibilmente la presenza dei cristiani nei territori più o meno vicini alle province di cui ci occupiamo. Da queste è possibile supporre l'origine e la provenienza etnica e sociale dei primi cristiani, ed esse ci servono come base di appogio nella ricerca, mediante fonti indirette del periodo posteriore, dei primordi del cristianesimo nei territori in questione. Esse inoltre ci offrono un modello con cui possiamo immaginare, in termini di tempo relativamente simili, la propagazione del cristianesimo nella nostra area: dalla fine del primo secolo in poi l'arrivo di singoli cristiani, nella seconda metà del secolo la presenza di singoli gruppi di cristiani e di lì a poco la formazione delle prime comunità cristiane organizzate [2].

Ai tempi apostolici, ossia anteriormente alla primavera dell'anno 57, risale la testimonianza dell'apostolo Paolo che affermò di aver propagato «l'evangelo di Cristo da Gerusalemme in tutte le direzioni fino ai confini dell'Illiria» (Rom. 15,19). Si tratta probabilmente del viaggio dell'apostolo attraverso la Macedonia verso l'Illirico, ma non si accenna esplicitamente alla sua venuta nell'Illirico.

I padri della chiesa interpretarono diversamente il fatto: alcuni, probabilmente in conformità della loro idea dell'Illirico di quel tempo – comprendente, come prefettura pretoriana, anche la Macedonia – ritenevano che l'apostolo avesse effettivamente

[2] Riguardo al tempo, alle forme e alle condizioni dell'origine delle diocesi vedi HARNACK, *Die Mission*, 459-485.

introdotto il cristianesimo nell'Illirico [3]. La testimonianza secondo cui egli sarebbe riuscito a salvarsi nell'isola di Melita, dopo la burrasca e dopo il naufragio sull'«Adria» (Atti 27,27 ss.) evidentemente non si riferisce all'isola di Mljet presso la costa dalmata bensì a Malta [4]. Di epoca posteriore e del tutto inattendibili sono

[3] Sulla cronologia delle Lettere di Paolo vedi GEORGE - GRELOT, *Introduction* 3/3, 26 ss.; 140. Sul significato dell'espressione μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ vedi ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 27 s.; STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 28 ss. Il viaggio missionario di Paolo μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ, riferendosi alla lettera ai Romani 15,19, è menzionata nelle seguente fonti: ORIGENES (il framm. è riferito da EUSEBIUS, *HE 6,25,7* (*SC* 41, 127) e da EUSEBIUS, *HE 2,18,9; 3,1,3; 3,4,1* (*SC* 31, 80; 97; 100). La missione di Paolo nell'Illirico viene estesa da THEODORETUS, *Interpretatio epist. ad Rom. 15,19* (*PG* 82, 213), GREGORIUS NYSSENUS, *In sanctum Stephanum* (*PG* 46, 708 D), ASTERIUS, *Homilia VIII in s. Petrum et Paulum* (*PG* 40, 293 A), AMBROSIUS, *In psalmum 36, 43* (*PL* 14, 988) e HIERONYMUS, *Epistula 59,5* (ed. J. LABOURT, *CB*, III, 1953, 89). La relazione di Paolo sulla missione *ab Hierusalem usque ad Illyricum* venne in seguito ripresa in forma originale negli eulogi dell'apostolo Paolo da alcuni martirologi: in Oriente *Synax. CP, Jun. 30* (779 s.), in Occidente invece BEDA e FLORUS (entrambi in 29 giugno; v. *Édition pratique*, 116; cfr. anche QUENTIN, *Les martyrologes*, 359). Sulla testimonianza genuina si basò, dissociandosi da quei padri della chiesa che diffondevano la missione di Paolo nell'Illirico, anche THOMAS ARCHIDIACONUS, *Historia Salonitana 3* (ed. F. RAČKI, Zagrabiae 1894, 7: cfr. anche *Historia Salonitana maior*, ed. N. KLAIĆ, Beograd 1967, 72).: *Primus itaque beatus Paulus apostolus (fuit), qui ab Jerusalem usque Illiricum replevit evangelio Christi; non tamen ipse per se intravit Illiricum predicare, sed misit Titum discipulum suum.* Il termine *Illyricum* veniva adoperato dopo la divisione della provincia di Illirico in Dalmazia e Pannonia prevalentemente come sinonimo di Dalmazia, confinante al meridione con la provincia di Macedonia. In questo senso pare l'abbia usato l'apostolo Paolo. Che tale uso non fosse eccezionale verso la metà del I e anche nel II sec. lo dimostrano ad esempio PLINIUS, *Naturalis historia 3,25; 28 (139; 147* (ed. R. KÖNIG - G. WINKLER, München 1988, 100, 106) e PTOLEMAEUS, *Geographia 2,16 (302,5 - 304)* (ed. O. CUNTZ, Berlin 1923, 76 s.). Probabilmente i padri della Chiesa adattarono, verso il IV sec., la relazione dell'Illirico del loro tempo: esso comprendeva, come prefettura pretoriana, anche la Macedonia con Salonicco capitale della prefettura. Sul problema della concezione dell'Illirico quale prefettura pretoriana nella tarda antichità vedi J.R. PALANQUE, *La préfecture du prétoire d'Illyricum au 4ᵉ siècle*, «Byzantion» 21 (1951), 5-14; I. WEILER, *Zur Frage der Grenzziehung zwischen Ost- und Westteil des Römischen Reiches in der Spätantike*, in: BRATOŽ, *Westillyricum*, 123-143; dal punto di vista della storia ecclesiastica fondamentale Ch. PIETRI, *La géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'Église de Rome (5ᵉ - 6ᵉ) siècles*, in: *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*. «Collection de l'École Française de Rome» 77 (1984), 21-62. Solo un'analisi particolareggiata del contenuto del termine *Illyricum* presso i padri della Chiesa potrebbe, ovviamente, dimostrare se i padri della Chiesa avessero solamento «attualizzato» la relazione di Paolo oppure l'avessero coscientemente alterata nel contenuto (ciò che si potrebbe supporre in Gregorio Nisseno, l.c.).

[4] Sulla Melita di Paolo vedi STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 31-37.

le testimonianze dell'attività dell'evangelista Luca in Dalmazia, Italia, Gallia e Macedonia [5] e dell'apostolo Pietro in Dalmazia [6]. Senza voler entrare nel merito della complessa problematica riguardante l'origine e l'autenticità delle cosidette lettere pastorali, conviene richiamarci qui alla seconda lettera a Timoteo (4,10) in cui l'apostolo riferisce che «Dema (...) partì per Tessalonica, Crescente per la Gallia, Tito per la Dalmazia», e ritenerla testimonianza sicura, anteriore alla fine del primo secolo, relativa alla presenza di singoli missionari cristiani sul territorio della Dalmazia [7]. Ne danno notizia anche i padri della Chiesa [8].

Alle immediate vicinanze del territorio in questione, ossia all'odierna Moravia o alla Slovacchia occidentale, si riferisce la menzione dei cristiani nell'esercito dell'imperatore Marc'Aurelio durante la guerra presso il Danubio. Sembra che l'esercito romano si fosse trovato in serie difficoltà durante l'offensiva contro il territorio dei Quadi: a causa dell'insopportabile calore e della sete l'esercito sarebbe stato accerchiato dai nemici e sarebbe stato salvato da un propizio temporale. Senza entrare nel merito del problema della cronologia dell'avvenimento [9], e tanto meno al

[5] EPIPHANIUS, *Haereses 51,11* (*PG* 41, 908 s.); Cfr. STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 41 ss.

[6] OROSIUS, *Historiae 7,6,6-7* (*Orosio, Le storie contro i pagani* II, a cura di A. LIPPOLD, Scrittori greci e latini. Fondazione Lorenzo Valla 1976, 260 ss.; cfr. STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 23 ss.). Nella descrizione del miracolo (*grande miraculum*) al tempo della rivolta di Scriboniano in Dalmazia nell'anno 42 Orosio non accenna espressamente alla presenza di Pietro nella provincia, bensì alla sua attività a Roma.

[7] Sulla problematica delle lettere pastorali v. GEORGE - GRELOT, *Introduction*, 3/3, 183 ss.; sull'interpretazione storica di questa testimonianza v. ZEILLER, *Les origines (Dalmatie)*, 2 ss. e STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 38 ss.

[8] THEODORETUS, *Interpretatio epist. II ad Tim. 4,10* (*PG* 82, 853).

[9] Cfr. su ciò W. JOBST, *11. Juni 172 n. Chr. Der Tag des Blitz- und Regenwunders im Quadenlande* («Sitzungsberichte der Österr. Akad. d. Wiss., Phil.- hist. Klasse» 335), Wien 1978 (che a pag. 8 in nota riporta la rilevante bibliografia fino all'anno 1976); cfr. anche JOBST, *Carnuntum*, ANRW II, 6 (1977), 718 ss. Delle opere pubblicate dopo 1977 è opportuno accennare le seguenti: G. BARTA, *Legende und Wirklichkeit - Das Regenwunder des Marcus Aurelius*, in: *Marc Aurel*, ed. R. KLEIN, Darmstadt 1979, 347-358 (ristampa dell'articolo dell'anno 1968); HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 766 ss.; H.Z. RUBIN, *Weather Miracles under Marcus Aurelius*, «Athenaeum» 67 (1979), 357-380; G. SCHINDLER-HORSTKOTTE, *Der «Markomannenkrieg» Mark Aurels und die kaiserliche Reichsprägung*, Diss. Köln 1985, 42 ss.; M. ŠAŠEL KOS, *A Historical Outline*

problema della tradizione letteraria [10], sembra lecito, in base al numero relativamente abbondante delle fonti, fare le seguenti supposizioni: secondo la tradizione delle fonti pagane risalenti a quel tempo non è del tutto chiaro a chi fossero attribuiti dai contemporanei i meriti dell'intervento miracoloso nella battaglia, se Giove avesse esaudito la preghiera dell'imperatore o se Mercurio

of the Region between Aquileia, the Adriatic, and Sirmium in Cassius Dio and Herodian, Ljubljana 1986, 246 ss.; G. Fowden, *Pagan Version of the Rain Miracle of A.D. 172*, «Historia» 36 (1987), 83-95; M.M. Sage, *Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations,* «Historia» 36 (1987), 96-113; Idem, *Marcus Aurelius and «Zeus Kasios» at Carnuntum*, «Ancient Society» 18 (1987), 151-172; Wolff, *Die Anfänge*, 28-30 e 39-42 (con l'osservazione critica verso le nuove spiegazioni); P. Scherer, *I.O.M.K. - Zur Deutung des Gottes auf dem Pfaffenberg bei Carnuntum*, «Akten des 14. Intern. Limeskongresses 1986 in Carnuntum», Wien 1990, 625 ss.; H. Wolff, *Welchen Zeitraum stellt der Bilderfries der Marcus-Säule dar?,* «Ostbairische Grenzmarken» 32 (1990), 9-29; O. Salomies, *A Note on the Establishment of the Date of the Rain Miracle under Marcus Aurelius*, «Arctos» 24 (1990), 107-112; I. Piso, *Die Inschriften von Pfaffenberg und der Bereich der Canabae legionis,* «Tyche» 6 (1991), 131-169; R. Klein, *Das Regenwunder im Quadenland. Vita des Marc Aurel 24,4 im Vergleich mit heidnischen und christlichen Quellen*, in: *Historia Augusta Colloquium Bonn 1986-1989,* Bonn 1991, 117-138; Barton, *Geschichte* I, 11 ss.; E. Weber, *Neuere Forschungen zur Geschichte und Chronologie der Markomannenkriege*, in: Friesinger - Tejral - Stuppner, *Markomannenkriege*, 67-72, spec. 70 s.; H. Wolff, *Die Markus-Säule als Quelle für die Markomannenkriege*, nella stessa pubblicazione, 73-83; W. Szaivert, *Die Markomannenkriege in der römischen Münzprägung der Kaiserzeit*, nella stessa pubblicazione, 497-505, spec. 503; H. Ubl, *Das Regenwunder im Quadenland*, in: *1000 Jahre Ostarrîchi. Seine christliche Vorgeschichte* («Pro Oriente» 19), Innsbruck - Wien 1997, 16-22.

[10] Sulla colonna di Marco Aurelio a Roma sono raffigurati, tra di loro indipendenti, due «miracoli»: il «miracolo» del fulmine (il fulmine distrugge l'impianto di assediamento, l'esercito è condotto dall'imperatore in persona, scena XI) ed «il miracolo della pioggia» (sopra lo scenario della battaglia domina una divinità barbata dalla cui tunica scende la pioggia; la battaglia non è condotta dall'imperatore bensì da un altro condottiero, probabilmente dal futuro imperatore P. Helvius Pertinax, scena XVI); v. E. Petersen - A. von Domaszewski - F. Calderini, *Die Markus-Säule auf dem Piazza Colonna in Rom,* München 1896, Tav. 23; G. Becatti, *Colonna di Marco Aurelio*, Milano 1957; Wolff, *Welchen Zeitraum*, Fig. 1 e 15). Alla fusione dei due interventi «soprannaturali», del fulmine e della pioggia, che decisero sull'esito della battaglia con i Quadi in favore dei Romani, si giunse per opera dei seguenti autori: Cassius Dio, *72 (71), 10,3* (*LCL*, Dio Cass. 9, 32; Šašel Kos, *A Historical Outline*, 227 ss.; 249); *HA, Vita Marci 24,4* (*LCL*, Scriptores HA 1, 192); Eusebius, *HE 5,5,* (*SC* 41, 29); Idem, *Chronica ad ann. 174 p. Chr.* (*GCS* Euseb. 7, 207); delle traduzioni latine di entrambe le opere di Eusebio riporta Rufinus, *HE 5,5,1-6* (*GCS* 9/1, 435 s.) solo una versione abbreviata del racconto di Eusebio (non viene menzionata Melitena, epiteto della legione, in originale κεραυνοβόλος traduce con il termine latino *fulminea* anziché *fulminata* o *fulminatrix*), Hieronymus, *Chronicon, ad ann. 174 p. chr.* (*GCS* Euseb. 7, 207) riporta la traduzione

(*Hermes Aerios*) quella del mago egiziano Arnufis ovvero persino del Caldeo Giuliano [11]. Nell'interpretazione ufficiale dell'avvenimento prevaleva Giove come salvatore dell'esercito romano. L'avvenimento è databile, in base a Cassio Dione, alle emissioni delle monete e all'ordine cronologico delle figure sulla colonna di Marco Aurelio, probabilmente all'anno 174 [12].

Al contrario, la tradizione cristiana, che pure risale agli avvenimenti di quel tempo, è pienamente concorde: l'intervento propizio nella battaglia è opera del Dio cristiano dopo la suppli-

latina d'una relazione molto sintetica in cui l'eroe della battaglia non è menzionato l'imperatore ma Pertinace); GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio II in laudem ss. quadraginta martyrum* (*PG* 46, 757 s.); OROSIUS, *Historiae 7,15* (*Orosio II*, ed. A. LIPPOLD, 290; 485). Vedi anche W. JOBST, *11. Juni 172 n. Chr.*, (nota 9), 12 s. e WOLFF, *Die Anfänge*, 41 nota 17.

[11] Il problema dell'interpretazione ufficiale è molto complesso. La sua soluzione si basa sull'attendibilità dell'interpretazione della raffigurazione della divinità sulla colonna di Marco Aurelio e sulle monete (cfr. lo studio critico di WOLFF, *Die Anfänge*, 40 s., nota 14). Sembra comunque che in questa interpretazione avesse il primo posto Giove. Che la comunità pagana abbia inteso in tal senso l'avvenimento ce lo dice TERTULLIANUS, *Ad Scapulam 4,6* (ed. E. DEKKERS, *CCSL* 2 (1954), 1131); un'altra interpretazione preferisce Mercurio ed il mago egiziano Arnufis (questa è l'interpretazione di CASSIUS DIO *72,8,4*); che il mago egiziano fosse stato personalità storica lo dimostrano anche l'iscrizione di Aquileia (*IA* 234), sulla quale si presenta come ἱερογραμματεὺς τῆς Αἰγύπτου (cfr. M.Ch. BUDICHOWSKY, *La diffusion des cultes egyptiennes d'Aquilée à travers les pays alpins*, AAAd 9 (1976), 208; 210; EADEM, *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique* I, Leiden 1977, 124 s.) e l'iscrizione poco nota di Regensburg (menzionata da WEBER, *Neue Forschungen*, 71). Sulla tradizione del Caldeo Giuliano vedi SUDA *I, 434* (ed. A. ADLER, vol. 2, 1971, 642); FOWDEN, *Pagan Version*, 90 ss.; cfr. anche WOLFF, *Welchen Zeitraum*, 14 e BARTA, *Legende und Wirklichkeit*, 351 s. Il dubbio a quale divinità sia da attribuire la salvezza era presente anche nella posteriore tradizione pagana; CLAUDIANUS, *De sexto consulatu Honorii, v. 340-350*, soprattutto *348 ss.* (*LCL* Claud. 2, 98) non si decide tra le due possibilità, sebbene dia la precedenza a Giove, mentre THEMISTIUS, *Oratio 15,91* (ed. W. DINDORF, Lipsiae 1832, 235) accenna alla divinità senza nominarla. Cfr. anche JOBST, *11. Juni 172 n. Chr.*, 14 ss.; FOWDEN, *Pagan version*, 85 ss.; WOLFF, *Welchen Zeitraum,* 10; WEBER, *Neuere Forschungen*, 71 (denota l'identificazione della divinità come un problema vano e irrisolvibile).

[12] JOBST, *11. Juni 172 n. Chr.*, 19-35 e D. KNIBBE, *I(uppiter) O(ptimus) M(aximus) K(arnuntinus). Kaiser Marcus, Faustina, Commodus und der 11. Juni 172 n. Chr.*, «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes» 54 (1983), 133-142, spiegano 11 giugno 172 come data del *miraculum pluvium.* SAGE, *Marcus Aurelius*, connette questo «miracolo» con il «miracolo del fulmine». Posizione critica su entrambi i testi ha preso WOLFF, *Die Anfänge*, 40 nota 11.; *Welchen Zeitraum*, 15 ss.; *Die Markus-Säule*, 73 s. (con la datazione dell'avvenimento nell'anno 174; in modo uguale anche H. UBL, *Das Regenwunder*, 18).

ca dei militari cristiani. La tradizione cristiana si richiama ai soldati della XII legione, con residenza a Melitena presso l'Eufrate, che – perlomeno per una «vexillatio» – avrebbe preso parte nella guerra di Marc'Aurelio presso il Danubio [13]. La tradizione cristiana si servì indubbiamente di una doppia falsificazione: l'imperatore avrebbe premiato questa legione per merito con il titolo di «Fulminea» e avrebbe lui stesso scritto un messaggio al senato in cui avrebbe attribuito il merito della vittoria ai soldati cristiani [14].

L'origine della primitiva interpretazione cristiana dell'avvenimento e la polemica contro l'interpretazione pagana dimostrano la fondatezza della tradizione cristiana secondo cui al tempo di

[13] Non possediamo fonti del tutto attendibili sulla partecipazione, almeno parziale, alla guerra di Marco sul Danubio (cfr. RITTERLING, *Legio*, RE 12,2 [1925] 1708; B. SARIA, *Doneski k vojaški zgodovini naših krajev v rimski dobi*, «Glasnik Muzejskega društva za Kranjsko» 20 [1939], 137, alla basi di *CIL* III, 3926); B. LÖRINCZ, *Die Truppenbewegungen im pannonischen Limes während der Markomannenkriege*, in: FRIESINGER - TEJRAL - STUPPNER, *Markomannenkriege*, 51-57; tra le 42 unità militari documentate nelle province pannoniche, che partecipavano alla guerra, non si trova la legione XII o la sua parte). È da prendere in considerazione il fatto che il vescovo Apollinare da Gerapoli, l'iniziatore della tradizione cristiana sulla legione XII, risiedeva – in comparazione con gli altri autori – relativamente vicino all'accampamento nelle Cappadocia orientale, il che rende ancor più attendibile la sua testimonianza. Vedi HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 770 s.; R. TEJA, *Die römische Provinz Kappadokien in der Prinzipatszeit*, ANRW II 7,2 (1980), 1120 s.; SAGE, *Eusebius*, 110 ss. e WOLFF, *Die Anfänge*, 29.

[14] Il maggior rappresentante della tradizione cristiana: EUSEBIUS, *HE 5,5* (*SC* 41, 29-31; con riferimento alla testimonianza del contemporaneo agli avvenimenti, il vescovo Apollinare da Gerapoli); EUSEBIUS (HIERONYMUS), *Chronicon* (v. nota 10); TERTULLIANUS, *Apologeticum 5,6 (CCSL* 1, 96); OROSIUS, *Hist. 7,15,7-11* (vedi nota 10); XIPHILINOS (CASSIUS DIO *72,9*). Sulla tendenziosa ed erronea interpretazione della legione (Fulminata), l'iniziatore della quale sarebbe stato Apollinare (EUSEBIUS, *HE 5,5,4*) v. G. BARTA, *Legende und Wirklichkeit* (come nella nota 9), 349 e HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 770 s. L'imperatore riferì indubbiamente sull'esito della battaglia al senato, lo riferiscono anche gli autori pagani (cfr. CASSIUS DIO, *71,10,5*), tuttavia è escluso che l'imperatore avesse attribuito il merito della vittoria ai cristiani (secondo WEBER, *Neuere Forschungen*, 71, dovrebbe essere la relazione dell'imperatore sopra la vittoria, data dalla genericamente concepita divinità (*παρὰ θεοῦ*), l'unica base per l'interpretazione cristiana). Gli apologeti cristiani addirittura falsificarono la lettera dell'imperatore (cfr. R. FREUDENBERGER, *Ein angeblicher Christenbrief Mark Aurels*, «Historia» 17 [1968], 251-256; W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München 1971, 254; FOWDEN, *Pagan Version*, 84 s. e SAGE, *Eusebius*, 106).

Marc'Aurelio si trovavano con certezza nell'esercito stanziato presso il Danubio, racimolato praticamente da ogni parte dell'impero [15], anche soldati cristiani. Questo è in effetti il primo accenno ai cristiani nell'esercito romano [16]. Tuttavia, pur trattandosi del primo attendibile indizio ai soldati cristiani nelle zone adiacenti alle regioni trattate, sembra poco prudente trarre conclusioni troppo precise [17]. È difficile infatti immaginare che le unità militari provenienti dall'oriente, qual'era la XII legione, abbiano potuto introdurre il cristianesimo in queste regioni. La loro presenza era troppo fugace e per di più condizionata da situazioni di emergenza; e anche le unità stanziate stabilmente, provenienti dall'Oriente, vivevano troppo isolate dalla popolazione civile [18]. Il cristianesimo nell'esercito era allora un fenomeno marginale, troppo marginale perché si possa immaginare una qualsiasi attività missionaria da parte dei soldati cristianizzati. La via della cristianizzazione di queste regioni era quella 'civile' delle grandi città all'interno dell'impero, aventi buone vie di comunicazione, e come punto di partenza l'Oriente, non già quella 'militare' dalle regioni periferiche verso l'interno dello stato. La presenza di cristiani nell'esercito di Marc'Aurelio presso il Danubio è per la storia del cristianesimo di queste regioni di scarsa importanza, e certamente non ebbe effetti duraturi. Nella tradizione cristiana del tardo impero e del medioevo la loro presenza non lasciò in que-

[15] Cfr. *HA, Vita Marci 21,6-8.*

[16] Cronologicamente prossima prova della presenza dei cristiani nell'esercito è data da TERTULLIANO, *De corona* (ed. A. KROYMANN, *CCSL* 2 [1954], 1037-1065), il primo milite martire cristiano conosciuto per nome era invece Marino dell'anno 261; vedi HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 741 ss. e P. LAMPE, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989 (2 ediz.), 109 ss.; 450 s.

[17] Secondo il nostro punto di vista BARTON, *Geschichte* I, 14, attribuisce un ruolo troppo importante ai militari quali primi missionari nelle regioni alpine e danubiane; più riservato era in merito NOLL, *Frühes Christentum*, 22; cfr. anche WOLFF, *Die Anfänge*, 30.

[18] La XII legione collaborò già nel 175 alla soppressione della rivolta di Avidio Cassio in Siria (RITTERLING, *Legio*, RE 12,2 [1925], 1708); pertanto non è possibile protrarre la sua (per ora ipotetica) presenza nell'area danubiana per più di cinque anni.

ste parti la minima traccia, ciò che certamente non sarebbe avvenuto se essa avesse inciso più profondamente, o addirittura sconvolto la vita religiosa di queste regioni [19].

Prima dell'anno 180 Ireneo da Lione riporta, sottolineando l'universalità e l'unità della chiesa cristiana di allora:

«Infatti pur essendo in questo mondo diverse lingue, tuttavia il contenuto della tradizione è uno solo. Neppure le chiese fondate nelle Germanie(!) hanno una fede diversa o diversa tradizione, neppure quelle nelle Iberie, né quelle tra i Celti, né quelle in Oriente, né quelle in Egitto, né quelle nella Libia e neppure quelle che furono fondate al centro del mondo» [20].

Considerando il fatto che Ireneo indubbiamente conosceva la situazione nelle zone adiacenti alle province galliche è da ritenere attendibile la sua testimonianza sulle chiese nelle (ambe-

[19] La tradizione su questo avvenimento era viva nella tarda antichità cristiana, tuttavia non in modo uniforme. Lo confermano i seguenti autori: GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio II in laudem ss. LX martyrum* (*PG* 46, 757 s.; la testimonianza è pregna di pathos retorico e orgoglio per la legione della nativa Cappadocia; il luogo dell'avvenimento non viene neppure menzionato (!), il che fa pensare che la tradizione si atteneva all'unità militare e non al luogo dell'avvenimento); OROSIUS, *Historiae 7,15,7-11* (ed. A. LIPPOLD, vol. II, 288 ss.; menzionati sono il luogo dell'avvenimento, il paese dei Quadi, la preghiera dei soldati cristiani e la falsa lettera dell'imperatore al senato). Degli scrittori che provenivano dall'area aquileiese, diretto retroterra della guerra con intensi contatti con l'ambito delle operazioni (vedi ŠAŠEL, *Opera selecta*, 388-396; M. PAVAN, *Aquileia città di frontiera*, AAAd 29 [1987], 36 ss.) accennano all'avvenimento attenendosi fedelmente alla testimonianza di Eusebio senza particolari atteggiamenti HIERONYMUS, *Chronicon*, e RUFINUS, *H.E.* (vedi nota 10). Per le descrizioni medioevali (6 cronache bizantine, soprattutto secondo Eusebio, e 11 cronache occidentali, tutte secondo Hieronymus e Orosius) vedi BRATOŽ, *Die antike Geschichte*, 272 e 284 s.

[20] IRENEO, *Adversus haereses 1,10,1* (*SC* 264, 158 ss.). L'originale greco ha la forma plurale ἐν Γερμανίαις, pertanto è possibile estendere a entrambe le province germaniche (*Germania Superior* e *Germania Inferior*) supponendo l'esistenza della sede vescovile a Mogunziaco e a Colonia Agrippinensis, mentre la traduzione latina ha la forma singolare. Con «il centro del mondo» è indubbiamente intesa l'Italia. Sul significato della testimonianza per la conoscenza della cristianizzazione dell'Occidente v. MERISI, *L'evangelizzazione*, 3 ss.; W. NEUSS, *Die Anfänge des Christentums im Rheinlande*, Bonn 1933, 5 s.; come accenno possibile alla esistenza delle comunità coi vescovi al capo interpretava ultimamente W. ECK, *Zur Christianisierung in den nordwestlichen Provinzen des Imperium Romanum*, in: *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches* (ed. W. ECK e H. GALSTERER), Mainz 1991, 251-261, in particolare 256 s.

due?) Germanie [21]. L'affermazione che in Ireneo non si tratta ancora di chiese vescovili è contraddetta da due fatti, ossia dal fatto che solo le chiese vescovili possono avere la propria «tradizione» e dal fatto che l'autore pone sullo stesso piano le chiese delle Germanie, dell'Egitto e dell'Oriente [22]. Non si debbono, ovviamente, alimentare illusioni sull'entità di queste comunità cristiane: in quel periodo infatti le chiese vescovili potevano venire fondate anche con un numero molto esiguo di fedeli [23] soprattutto per la tardiva e numericamente esigua cristianizzazione delle province germaniche in cui i primi vescovi ci sono noti appena al tempo di Costantino [24].

2. Origine e sviluppo dei primi centri di diffusione del cristianesimo nelle regioni adiacenti: Sirmio e Salona

Per la conoscenza delle origini del cristianesimo nel territorio in questione è molto importante cercare di sapere da quali centri vi si propagava. Non essendosi qui sviluppato alcun grande centro urbano e propagandosi il cristianesimo inizialmente, specialmente in Occidente, dapprima nelle città – secondo il principio per cui quanto più grande era la città tanto più consistente era in essa la comunità cristiana [25] – vanno considerate come centri di diffusione del cristianesimo le tre metropoli di allora, relativamente vicine all'area trattata: a occidente Aquileia, come centro principale e più vicino, al meridione Salona e a oriente Sirmio.

[21] H. v. PETRIKOVITS, *Germania (Romana),* RAC 10 (1978), 576 s.; W. BOPPERT in: H. CÜPPERS (ed.), *Die Römer in Rheinland-Pfalz,* Stuttgart 1990, 233 s.; un po' più riservato ECK, *Zur Christianisierung*, 256 s.

[22] HARNACK, *Die Mission*, 469 s.; JEDIN, *Storia* I, 274.

[23] HARNACK, *Die Mission,* 459; 476 nota 2.

[24] HARNACK, *Die Mission*, 881; W. BINSFELD in: *Trier. Kaiserresidenz und Bischofssitz,* Mainz 1984, 60 ss.; W. BOPPERT in: H. CÜPPERS (ed.), *Die Römer*, 236 ss.

[25] HARNACK, *Die Mission,* 948.

I primordi del cristianesimo a Sirmio sono avvolti nelle tenebre [26]. La tradizione leggendaria, che ci è dato di seguire fino all'alto medioevo (ma senza il minimo sostegno dell'antichità), li pone al tempo degli apostoli. Il primo missionario e vescovo di Sirmio sarebbe stato, secondo la leggenda, Epeneto, discepolo di s. Pietro, il suo successore Andronico, discepolo di s. Paolo «vescovo della Pannonia», il terzo Eleuterio «vescovo dell'Illirico», perseguitato al tempo dell'imperatore Adriano; segue una lacuna fino al martire Ireneo, del tempo di Diocleziano [27].

[26] La bibliografia delle opere sui primordi del cristianesimo a Sirmio è, in confronto con quelle delle opere su Aquileia, molto modesta. Vedi D. BOŠKOVIĆ - N. DUVAL - P. GROS - V. POPOVIĆ, *Recherches archéologiques à Sirmium*, MEFRA 86 (1974), 652 s. Una critica presentazione dei primordi del cristianesimo a Sirmio e del suo sviluppo fino al periodo della persecuzione dei cristiani al tempo di Diocleziano resta un desideratum. Su questi problemi restano ancor sempre fondamentali le opere di D. FARLATI - J. COLETI, *Illyricum sacrum* VII, Venetiis 1817, 454-486; ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 31-33; LECLERCQ, *Illyricum*, 95 s.; NAGY, *A Pannoniai*, 57 ss. Per il nuovo stato delle ricerche vedi N. DUVAL, *Sirmium «ville impériale» ou «capitale»?*, «Corsi di cultura sull'arte Ravennate e Bizantina» 26 (1979), 53-90 (spec. 79 ss.); IDEM, *Sirmium sur la Save. Evidences archéologiques et historiques pour les relations avec la Vénetie*, in: *La Venetia nell'area padano-danubiana*, Padova 1990, 355-366; BRATOŽ, *Die Geschichte*; JARAK, *Martyres*; ultimamente M. TOMOVIĆ, *The Passio IV Coronatorum and the Fruška gora hypothesis in the light of archaeological evidence*, in: *Akten des IV Intern. Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens* («Situla» 36, 1997), 229-239.

[27] In riferimento a Epeneto, menzionato da Paolo *Rom. 16,5* (indicato come *'απαρχὴ τῆς 'Ασίας ε'ις Χριστόν*) non possediamo sul suo viaggio assieme a s. Pietro in Illirico e sulla sua nomina a vescovo di Sirmio alcuna testimonianza attendibile neppure del medioevo (!). Fu il vescovo di Bar A. Zmajčević nella seconda metà del sec. XVII a diffondere nei suoi scritti quest'idea (FARLATI - COLETI, *Illyricum sacrum VII,* 467). Epeneto non viene menzionato nei martirologi occidentali, mentre è presente in quelli orientali come uno dei settanta discepoli di Cristo e come primo vescovo di Cartagine (!); *Synax. CP Jun. 26* (p. 773, 30 ss.); *Jun. 30* (p. 785, 12); *Jul. 30* (p. 856, 52); cfr. Ps. HIPPOLYTUS, *De LXX apostolis 19* (*PG* 10, 956 B); Ps. DOROTHEUS episc. Tyri, *De LXX domini discipulis 19* (*PG* 92, 1061 C) und R. JANIN, *Epeneto,* BS 4 [1964], 1255). Più antica e più ricca è la tradizione su s. Andronico, menzionato da Paolo *Rom 16,7* come suo concittadino, convertitosi al cristianesimo già prima di lui. Sulla sua attività nella cattedra episcopale di Sirmio esiste una testimonianza del tutto inattendibile (vedi FARLATI - COLETI, *Illyricum sacrum VII,* 469 s.). Neppure questo santo è presente nei martirologi occidentali: egli viene menzionato unicamente come *'επίσκοπος Παννονίας* in *Synax. CP, Jun. 30* (785, 14); *Jul. 30* (856, 53 ss.) e da Ps. HIPPOLYTUS, *De LXX apostolis 20* (*PG* 10, 956 B]). ZEILLER, *Les origines (prov. danub.),* 32 è del parere che si tratti di errore del copiato; nell'originale si tratterebbe di *'επίσκοπος Σπανίας*. Sulla dubbia tradizione relativa a Epeneto e Andronico sembra troppo poco fondata l'ipotesi secondo

L'origine dei primi due missionari e vescovi, provenienti dall'Asia Minore (o dalla Grecia) sembra essere dovuta ai primi effettivi viaggi di missione nel centro della regione imperiale danubiana per le vie che molto probabilmente partivano dall'Asia e dalla Macedonia. Il fatto che la chiesa di Sirmio fosse orientata verso quella greca lo dimostrano non solo i nomi dei primi cristiani, quasi esclusivamente greci (e prevalentemente greci sono i nomi dei primi martiri di Sirmio a noi noti [28]), ma anche il destino di questa e delle chiese vicine nei conflitti di fede del IV sec. quando il cristianesimo della Pannonia orientale, assieme a quello della Mesia, divenne caposaldo dell'arianesimo nel mondo occidentale. Non bisogna però trascurare gli influssi dell'occidente, particolarmente da Aquileia, che giungevano probabilmente fino a Sirmio lasciandovi le proprie tracce [29]. Nel caso di Sirmio come centro protocristiano vale la pena di sottolineare che esso non eb-

la quale i due fossero i primi vescovi missionari in Sirmio e nella Pannonia (come pensa GÁSPÁR, *Episcopi*, 99 ss.; ultimamente *Christianity*, 47). Del tutto leggendaria è pure la tradizine di s. Eleuterio «vescovo di Illirico». Mentre *MH, Apr. 18* (p. 197), *Passio* (QUENTIN, *Les martyrologes*, 256 s.) e quindi FLORUS, *Apr. 18 (1)* (*Édit. pratique*, 65) nonché USUARDUS, *Apr. 18 (1)* (214) collocano questo vescovo a Roma o in Puglia, nella tradizione della chiesa greca viene indicato come 'επίσκοπος τοῦ Ἰλλυρικοῦ (*Synax. CP, Dec. 15* [309, 6 s.; vedi anche Ch. HANNICK, *Byzantinische Hagiographie aus der Hämus-Halbinsel in südslavischen Homiliarien*, «Miscellanea Bulgarica» 5 [Wien 1987], 134). La qualifica di *episcopus Illyrici* in *MR, Apr. 18 (2)* (143) è ripresa da questa tradizione. Le qualifiche di «vescovo della Pannonia» e quella di «vescovo dell'Illirico» venivano adoperate nel IV sec. (con un'unica eccezione) solamente per i vescovi di Sirmio (cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 521). HRABANUS MAURUS, *Martyrologium, 18. Apr.* (*CCCont. Med.* 44, 37) cita per Eleuterio un'uguale *elogium* come Florus e Usuardus; come luogo del suo vescovado accenna ad Aquileia (!): *Hic Eleutherius in Aquileia episcopus ordinatur, sub Adriano imperatore Rome passus est.*

[28] ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 79-88; JARAK, *Martyres*, 268 ss.

[29] L'unica probabile ma non del tutto attendibile traccia dell'influenza aquileiese sui primordi della chiesa di Sirmio è riscontrabile nelle formula *ε'ις τὰ καταχθόνια κατελθόντα* del simbolo della fede del quarto sinodo a Sirmio del 359 (HAHN, *Bibliothek*, 163 [204]). La chiesa di Sirmio non poteva aver avuto questa aggiunta dalla Grecia o dall'Asia minore, bensì da quella caratteristica formula della chiesa aquileiese *descendit in inferna* (vedi p. 125, art. 4). Così suonava press'a poco anche l'aggiunta nell'originale latino della formula del simbolo della chiesa di Sirmio che però non si è conservato (cfr. *PG* 67, 306). L'autore del simbolo di Sirmio, il vescovo Marco di Aretusa in Siria, riprese questa aggiunta dal vecchio simbolo di Sirmio (cfr. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 398 nota 2; II, 898). Sulle altre analogie tra la chiesa aquileiese e quella

be, anche a causa della sua posizione periferica nella provincia, un ruolo paragonabile a quello di Salona in Dalmazia e di Aquileia nella Venezia e Istria.

Salona era indubbiamente il centro meno importante per la diffusione del cristianesimo nelle regioni dell'alto Adriatico e dell'Adriatico orientale: la città aveva buoni collegamenti marittimi con regioni in cui il cristianesimo si era già affermato, ossia con Egitto, Siria, Asia Minore e Africa [30]. A Salona è possibile seguire il cristianesimo press'a poco dalla metà del terzo secolo in poi. Al vescovo e missionario Venanzio (metà del III sec.) seguì il primo vescovo Domnio: questi sarebbe giunto a Salona assieme ai suoi concittadini di Antiochia in Siria [31]. Alcuni elementi architettonici paleocristiani di Salona, nonchè quelli della cultura materiale, rivelano influssi siriani [32]. Vi sono inoltre presenti anche elementi cristiani di origine egiziana [33]. La tradizione leggendaria secondo

di Sirmio nel campo dogmatico, che non sono diretta conseguenza dell'influsso aquileiese, bensì forse riflesso di un analogo sviluppo di entrambe le comunità ecclesiali, vedi Bratož, *Die Geschichte*, 504 s.

[30] Cfr. *Edictum Diocletiani de pretiis 37,4; 12; 24; 26; 42* (ed. S. Lauffer, Berlin 1971, 201 ss.) e *Codex Iustinianus 4,33,4 (286).*

[31] Zeiller, *Les origines (Dalmatie),* 6 ss.; 28; F. Bulić - J. Bervaldi, *Kronotaksa solinskih biskupa,* Zagreb 1912/1913, 8 ss.; R. Egger, *Forschungen in Salona* I, Wien 1917, 99; II, 1926, 52; Strgačić, *Kršćanstvo* (la seconda parte della tesi pubblicata), Šibenik 1941, 5 ss. Sui primordi del cristianesimo a Salona v. anche E. Ceci, *I monumenti cristiani di Salona*, Milano 1963, 63 ss. (e bibliografia alle pagg. 291 ss.; F. Bulić, *Mučenici solinski*, in: *Izabrani spisi* (Scritti scelti), Split 1984, 333 ss.; Idem, *Po ruševinama stare Salone* (Par ruines de l'antique Salone), Split 1986, 119 ss.; 182 s.; J.A. Soldo, *Pitnje sv. Dujma i don Frane Bulić* (The question of St. Domnio and Mon. Frane Bulić), VAHD 79 (1986), 181-204; Saxer, *Les saints.* L'ultimo stato delle ricerche archeologiche: E. Marin, *Starokršćanska Salona,* Zagreb 1988; Idem, *La topographie chrétienne de Salona,* ACIAC 11 (1989), 1117-1131; Idem, *Salone. Un profil de la ville à renouveller: à propos de recherches récentes,* in: *La Venetia nell'area padano-danubiana,* Padova 1990, 453-469; Idem, *Salona Christiana*, Split 1994, 30 ss.; N. Duval - E. Marin, *Encore les «cinq martyres» de Salone*, in: *Memoriam sanctorum venerantes* (Miscellanea V. Saxer. «Studi di antichià cristiana» 48, 1992), 285-305 (a proposito di s. Venanzio).

[32] R. Egger, *Forschungen in Salona* 3, 114 ss.; E. Dyggve, *History of Salonitan Christianity,* Oslo 1951, 100; cfr. anche Dj. Basler in: *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine* (Storia culturale della Bosnia e Herzegovina), Sarajevo 1984, 355; E. Marin, *Starokršćanska Salona,* 88 s. e *Salona christiana*, 48.

[33] Cfr. D. Rendić - Miočević, *Nekoliko zanimljivih nalaza iz starokršćanskog Solina*, VAHD 55 (1953), 201 ss.; E. Marin, *La topographie chrétienne*, 1124 ss.

la quale Domnio sarebbe stato consacrato da Pietro è forse da attribuire al fatto che l'organizzazione ecclesiastica poggiava su quella romana. Salona irradiava probabilmente il cristianesimo nel territorio in questione in modo piuttosto insignificante, essendo distante e per via di terra piuttosto difficilmente accessibile. Il cristianesimo si propagò più probabilmente da Salona lungo la costa o per via marittima soprattutto attraverso l'Alto Adriatico. Già ai primi tempi esistevano stretti legami tra la comunità ecclesiale di Salona e quella di Aquileia. Ne sono testimonianza non solo la leggenda di s. Anastasio, originario di Aquileia, che subì il martirio a Salona al tempo dell'imperatore Diocleziano [34] nonchè la testimonianza da fonti, a dir il vero, posteriori, secondo le quali nel medesimo periodo era vescovo di Aquileia Crisogono II, originario dalla Dalmazia [35], ma soprattutto una nota enigmatica tra i firmatari della sinodo di Arles del 314 in cui i due partecipanti aquileiesi si presentano come *Theodorus episcopus, Augustun (Agathon?) diaconus de civitate Aquilegensium provincia Dalma-tia* [36]. La menzione presuppone stretti legami nell'organizzazione ecclesiastica tra Aquileia e Salona (l'unica comunità cristiana organizzata a noi nota in Dalmazia di questo periodo), legami che probabilmente presuppongono altri già esistenti in precedenza tra le due comunità cristiane [37].

[34] Sui legami tra le due città v. D. RENDIĆ -MIOČEVIĆ, *Ricordi aquileiesi nelle epigrafi di Salona*, in: *Studi Aquileiesi, offerti a G. Brusin*, Aquileia 1953, 67-81; AAAd 26 (1985), spec. 159 ss.; 315 ss.; sul martire Anastasio vedi *infra* pp. 402-407.

[35] Cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte,* 494; p. 69 nota 104 *infra.*

[36] *Concilia Galliae A. 314 - A. 506* (*CCSL* 148, 14,17 s.; 16,10 s.; 17, 10 s.; 18,10 s.; 19,6 s.; 21,3 s. ovvero *SC* 241, 58 s.); cfr. Ch. PIETRI, *Rome et Aquilée; deux eglises du 4ᵉ au 6ᵉ siècle*, AAAd 30 (1987), 226 ss.; BRATOŽ, *Die Geschichte*, 501 ss.

[37] PASCHINI, *La chiesa aquileiese,* 12, riteneva che il primo flusso del cristianesimo fosse giunto ad Aquileia e nell'intera Venezia ed Istria dall'Illirico e dalla Dalmazia.

3. La leggenda di s. Ermacora e le origini del cristianesimo in Aquileia

Considerando il fatto che il territorio di cui ci occupiamo si trovava già nel periodo precostantiniano prevalentemente nell'area di influenza aquileiese, è importante conoscere il tempo delle origini e le principali caratteristiche della primitiva chiesa aquileiese: solo dall'origine di questa possiamo infatti valutare la possibilità della propagazione del cristianesimo nelle regioni dell'Alto Adriatico e in quelle delle Alpi Orientali.

Il problema delle origini e del tempo della fondazione della chiesa aquileiese, di cui si occupano gli storici, su basi scientifiche, già da due secoli e mezzo, è molto complesso e, a causa di poche e problematiche fonti, sostanzialmente irrisolvibile. Tra gli specialisti del recente passato e in quelli contemporanei prevale la tesi della doppia origine del cristianesimo aquileiese: quella romana e quella orientale; la maggioranza è del parere che la componente orientale sia la più antica, e prevalente nei primi tempi, press'a poco fino alla metà del III sec. [38].

A. La leggenda di s. Ermacora

L'unica fonte che cerca di spiegare l'origine della chiesa aquileiese è la leggenda di s. Ermacora. Questa leggenda, secon-

[38] La tesi sulla doppia origine del cristianesimo nell'Italia nordorientale, la romana e l'orientale, è di Harnack, *Die Mission,* 870, il quale dà la precedenza alla diffusione dall'Oriente attraverso le vie terrestri dalle grandi città balcaniche (Sirmio, Salonicco e Serdica), ciò che ci sembra improbabile data l'eminente posizione litoranea di Aquileia. Mentre i precedenti studiosi davano la precedenza alla componente romana del primitivo cristianesimo aquileiese, le recenti ricerche, soprattutto di Biasutti, hanno dimostrato una forte presenza di elementi orientali, in modo particolare alessandrini. La bibliografia delle opere storiche sui primordi della chiesa aquileiese è molto vasta (vedi S. Piussi, *Bibliografia Aquileiese*, AAAd 11 [1978], 134-152). Le basi della ricerca scientifica dei primordi della chiesa aquileiese e della sua storia nell'antichità furono poste da Rubeis, con l'opera *Monumenta Ecclesiae Aquileiensis* (d'ora in poi *MEA*) e con più dissertazioni nel libro *Dissertationes variae eruditionis sub una capitum serie collectae,* Venetiis 1762. Lo studio introduttivo alla ricerca moderna dei primordi della

do gli agiologi una delle più complesse [39], si è conservata in due versioni, di contenuto pressoché uguale ma di forma alquanto diversa, nei manoscritti dei sec. XI e XII (*BHL* 3838-3840 e 3841, nella nostra trattazione nominati come variante I [con le sottovarianti a,b,c] e variante II) [40]. Pur non essendovi differenze note-

chiesa aquileiese è di PASCHINI, *La chiesa aquileiese*. Nella monografia completò i risultati dei suoi studi *Sulle origini della chiesa d'Aquileia*, «Rivista delle scienze storiche» 1 (1904), 24-32; 123-133; 187-197; 283-294; 352-364. Lo sviluppo delle ricerche sulle origini della chiesa aquileiese è stata illustrata da MENIS, *Pio Paschini*; CUSCITO, *La tradizione*, 23 ss.; *Il de Rubeis e le origini della storiografia critica sul primo cristianesimo aquileiese*, MSF 67 (1987), 71-89; *La storiografia ecclesiastica del secolo XVIII e la tradizione marciana aquileiese*, «Il banco di lettura» 1 (1988), 4-7.

[39] Cfr. *MR*, 283 n. 4: «Vix aliud usquam implicatius inveneris quam quod de s. Hermagora legitur...».

[40] Probabilmente il più studiato (ma non il più antico) manoscritto della leggenda (tuttavia non intera, in quanto contiene solo 12 dei 22 capitoli), è il codice n. 4 della Biblioteca Guarneriana (San Daniele del Friuli), datato da MENIS, *La passio*, alla fine del XI secolo e più precisamente da SCALON (*La Guarneriana. I tesori di un'antica biblioteca*, a cura di L. CASARSA, A.G. CAVAGNA, M. D'ANGELO, A. GANDA, G. MARIANI CANOVA, U. ROZZO, C. SCALON, S. Daniele del Friuli 1988, 91) alla fine del XII sec. Il testo è redatto in forma semplice, tuttavia non senza buon gusto per l'espressione letteraria. In base a questo codice la leggenda fu pubblicata da VALE (*I santi*, 14-19), e quindi con un saggio introduttivo e con la traduzione italiana, da MENIS, *La passio*, 15-49 (edizione critica). Questo testo (variante I,a, *BHL* 3838) è identico al testo dell'intera leggenda contenuto nel codice di s. Massimino di Treviri (cosiddetto *Maximiner Passionale;* Ms. 1151/445, f. 142-145 [147-150]), nel codice n. 13 della regina di Svezia (*cod. Reginensis Lat. 539* della Biblioteca Apostolica Vaticana; gentile informazione del prof. Cesare Scalon) dal quale è stata pubblicata la leggenda da J. PINIUS in *AA SS* Julii III (1867), 240-244) e nel codice di Cividale del XII secolo (Cod. XXI, ff. 104r-113r; vedi SCALON, *Due codici*, 49 n. 17; SCALON - PANI, *I codici*, 137; per i due manoscritti posteriori di Cividale, Cod. X, ff. 23v-27v e Cod. XI, ff. 35r-41r vedi SCALON - PANI, *I codici*, 100 e 106). Per quanto riguarda il contenuto la variante II si differenzia poco dalla variante I,a e soprattutto dal punto di vista stilistico, conservata nel codice n. 53 della biblioteca civica di Namur risalente al XII sec., pubblicata in AB 2 (1883), 311-316. In questa variante la leggenda (*BHL* 3841) è stilisticamente più curata e rivela un compilatore erudito (con la traduzione tedesca è stata pubblicata da EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 28-43). Per la diffusione della leggenda nel territorio oggi sloveno e nelle Alpi Orientali sono di grande importanza due manoscritti provenienti dal monastero di Stična nella Carniola Inferiore (oggi *codice 649*, 226v-228v della Biblioteca nazionale austriaca in Vienna del tardo XII secolo e *codice 141*, 94v-101v della Biblioteca nazionale e universitaria di Lubiana della prima metà del XV secolo) e il cosiddetto Legendarium Windbergense (*Cod. Latinus Monacensis 22242*, f. 87v-91). Questi manoscritti danno la variante I,c della leggenda con grandi differenze nella parte introduttiva (vedi il testo nell'appendice pp. 485 ss.; illustrazioni n. 1 e 21).

voli tuttavia non sono da trascurare [41].

Paragonando le due versioni notiamo che nella prima (I) viene maggiormente sottolineata la funzione di Aquileia e che in essa è più evidente la tendenza politico-ecclesiastica. L'evangelista Marco è qui indicato come discepolo di Pietro, Ermacora come primo vescovo d'Italia e Aquileia come la più importante città d'Italia. Nella seconda versione (II) il primato della chiesa aquileiese è meno accentuato. L'autore della prima versione cercò di sottolineare il primato in base ai più stretti legami con Roma mediante la leggenda degli apostoli, sottolineando la diretta continuità della propagazione del cristianesimo dalla morte e dalla resurrezione di Gesù, che nel corso di una generazione si sarebbe diffuso fino ad Aquileia; sosteneva inoltre che Aquileia fosse per così dire figlia di Roma, giacché l'amministrazione civica era praticamente una «filiale» di quella romana. Non dobbiamo dimenticare un particolare, ossia che la prima versione parla della persecuzione dei cristiani in tutto l'impero romano e non solo a Roma e ad Aquileia.

Riguardo al tempo in cui apparve il testo della leggenda – ne riparleremo in seguito – possiamo ritenere che la variante (I) rispecchia chiaramente le aspirazioni della chiesa aquileiese, la quale si trova nella «provincia dell'Austria» (fino al 776 longobarda, poi franca), mentre nella seconda versione, più cauta e prudente nella formulazione, traspare la politica ecclesiastica del patriarcato di Grado, nuova Aquileia, la quale si trova nella «provincia dell'Istria» (fino all'805/6 territorio bizantino, poi franco).

Per quanto riguarda il contenuto, la leggenda si divide (nella sua estensione esteriore) in due parti molto differenti tra di loro: nella breve ma storicamente molto autorevole leggenda dell'apostolato dell'evangelista Marco in Aquileia (capp. 1-3) e nell'ampia descrizione dell'attività e del martirio del primo vescovo

[41] Per le differenze di contenuto tra la variante I (a) e la variante II vedi Tav. 1 (sotto, pp. 47 ss.).

aquileiese Ermacora (capp. 4-22). Ecco un breve riassunto della leggenda, collocata al tempo dell'imperatore Nerone [42]:

L'apostolo Pietro invia da Roma il suo discepolo Marco, profondamente erudito nella dottrina di Cristo, ad Aquileia, città nella «provincia dell'Austria» (II: Istria) [43]. Al suo arrivo ad Aquileia Marco incontra alla porta occidentale della città un giovane lebbroso, Ataulfo, figlio del notabile Ulfo, e toccandolo lo guarisce miracolosamente [44]. Il giovane informò

[42] L'apostolato di Marco e l'attività di Ermacora ad Aquileia (capp. 1-5) sono collocati al tempo antecedente alla persecuzione di Nerone, il martirio di Ermacora invece dopo il martirio di s. Pietro (capp. 6-22). Cfr. DE RUBEIS, *MEA,* 29 s.

[43] Aquileia è indicata con il termine di *urbs* (*c. 1;4*; così viene indicata anche Roma, capp. 4; 6) e *civitas* (capp. 1 bis; 5 (II 6), così come *civitas Tergestina et aliae civitates,* cap. 3 (I,a) ovvero cap. 4 (II). L'imprecisione terminologica è maggiormente evidente nei due punti di cap. 3 (I,a): *ad urbem civitatis Aquilegie* e *in urbe Aquilegia que ex civitatibus Italie prima.* Entrambi i termini, *civitas* e *urbs,* corrispondono all'uso nella tarda antichità e nell'alto medioevo, e nel caso di Aquileia vengono adoperati come sinonimi. L'indicazione che si tratta di città della provincia di Austria (cap. 1, I,a) ovvero dell'Istria (cap. 1, II) sta a dimostrare che si tratta di tarda origine della leggenda. Il termine *Austria* era in uso nel periodo longobardo per indicare più precisamente il Friuli e nel senso più lato anche per Venezia (cioè per la *regio X* d'una volta senza l'Istria) come indicazione della parte orientale del regno longobardo (vedi DE RUBEIS, *MEA,* 6 s.; 224-226; G.C. MOR, *«Civitas Austriae»: postille al diploma carolino per il patriarca Paolino (797),* MSF 56 [1976], 72-80). L'indicazione del luogo come città nell'Istria (II) è forse di sapore antilongobardo e corrisponde allo spirito della politica ecclesiastica gradese del VII e dell'VIII sec. (nell'elenco dei sottoscritti del sinodo romano del 680 il patriarca di Grado è nominato come *episcopus sanctae ecclesiae Aquiliensis prouinciae Istriae*; vedi *Acta conciliorum oecumenicorum* ser. II, 2,1 [ed. R. RIEDINGER, Berlin 1990], 154-155, n. 88). Il termine *Italia* (cap. 3 [I,a] ovvero capp. 4 e 5 [II]) veniva usato nella tarda antichità in senso più lato per indicare l'Italia settentrionale, nel senso più stretto invece per la sola *Venetia et Histria* (DE RUBEIS, *MEA*, 6; L. CRACCO RUGGINI, *Economia e società nell'«Italia annonaria»,* Milano 1961, 286; ZACCARIA, *Il governo,* 99 ss.). Solo in questo senso l'indicazione di Aquileia come la più grande città d'Italia (cap. 3, I,a) risulta esatta, coprendo insieme l'*Istria* e l'*«Austria»;* per il resto significa una disprezzatura del ruolo delle città in concorrenza, ossia di Milano e di Ravenna.

[44] Cap. 2 (I,a) ovv. capp. 1; 3 (II). L'unica interpretazione accettabile di questi due nomi, indubbiamente germanici, l'ha data EGGER, *Der heilige Hermagoras,* 58 s.; dietro il nome di Ataulfo si nasconde il re gotico, genero di Alarico, che aveva negli anni 408-9 contatti con Aquileia (cfr. ZOSIMOS 5,37,1; 45,5-6; ed. F. PASCHOUD, *CB,* vol. III [1986], 54 e 67 s.), mentre il nome Ulfius non è noto da altre fonti (cfr. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 59 e 82, n. 27; forse in parentela col nome dell'ufficiale militare gotico *Ulphilas*, poi (410/411) *magister equitum*, contemporaneo di Alarico e Ataulfo, il quale doveva attraversare il territorio di Aquileia nell'autunno 401; cfr. H. WOLFRAM, *Die Goten,* München 1990, 158 ss.; PLRE 2, 1181). Non si hanno notizie della lebbra

subito il padre della guarigione: questi venne da Marco assieme a una folla di cittadini e con essi si convertì e ricevette il battesimo. Marco propagò con successo per alcuni anni il cristianesimo in città, quindi cercò di partire di nascosto per Roma dall'apostolo Pietro. Il popolo cristianizzato lo pregò di rimanere o almeno di designare il suo successore. Marco propose a loro di scegliere essi stessi l'uomo adatto ed essi scelsero il giovane Ermacora. Questi partì con Marco per Roma dove l'apostolo lo consacrò vescovo della «provincia Italia» [45]. Tornato ad Aquileia Ermacora organizzò la comunità ecclesiale, nominò i diaconi e i leviti, inviandoli a Trieste ed in altre città. Ermacora esercitò con successo l'apostolato, acquistò fama, per i suoi miracoli, non solo ad Aquileia ma tra tutta la popolazione della «provincia Italia», perciò i pagani presero a odiarlo (capp. 4-5).

nell'Italia settentrionale e nella parte europea dell'impero nel I secolo, mentre nella tarda antichità non era un fenomeno eccezionale. Nell'ambito milanese viene menzionata da Eugippius, *Vita s. Severini 26,1* (*SC* 374, 246). Per Aquileia non è dimostrabile. Chromatius, *Tractatus XXXVII in Math. 8,2-4* (*CCSL* 9 A, 377 ss.) non chiarisce le circostanze limitandosi a spiegare la guarigione del lebbroso da parte di Cristo. La testimonianza della leggenda dei Canzii secondo la quale questi santi avrebbero curato ad Aquileia i lebbrosi (*leprosos mundabant*; *Passio Cant. 3, AA SS* Mai VII, 1866, 421 F) è leggendaria e pertanto del tutto inattendibile, in quanto questo miracolo viene menzionato nella leggenda assieme ad altri come imitazione delle guarigioni miracolose di Cristo. In modo originale, ma non attendibile, collega il nome del re germanico Ataulfo con la lebbra Biasutti, *La tradizione*, 18 s.; prima della spedizione e della distruzione di Aquileia il nome del re germanico Ataulfo divenne nell'immaginazione popolare sinonimo di lebbra come della peggiore delle sciagure. Basandosi su ciò egli colloca l'origine della leggenda nel periodo tra il 400-450. Bisogna però sottolineare che la spedizione di Ataulfo in Italia non causò neppur da lontano una devastazione simile a quella di Attila e per Aquileia non fu fatale (vedi Y.-M. Duval, *Aquilée sur la route des invasions (350-452)*, AAAd 9 [1976], 284 ss.): la sua identificazione allegorica con la lebbra è inverosimile anche per il fatto che Ataulfo era considerato amico dei Romani e fu per qualche tempo alleato dell'imperatore Onorio, suo genero (PLRE 2, 176 ss.). L'unico «peccato» possibile come motivo del disprezzo da parte della popolazione romana era la sua tendenza di *obliterato Romano nomine... Gothorum imperium et faceret et vocaret; essetque... Gothia quod Romania fuisset* (Orosius, *Historiae 7,43,5;* ed. A. Lippold, Orosio II, 398; 531 ss.). In questa sua tendenza richiamava alla memoria l'imperatore Galerio, il più feroce persecutore dei cristiani, il quale voleva cambiare il nome dell'impero romano con quello dei Daci (Lactantius, *De mortibus persecutorum 27,8*; *SC* 39, 109; 361; cfr. W. Suerbaum, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff*, Münster 1977[3], 223 ss). L'inattendibilità dell'interpretazione di Biasutti è tanto maggiore per il fatto che nella leggenda Ataulfo è presentato come personalità positiva, ossia come il primo aquileiese convertito al cristianesimo, il che corrisponderebbe unicamente al ruolo positivo nella tradizione sulla sua personalità.

[45] Cap. 3 (I,a) ovvero cap. 4 (II). La caratteristica dell'elezione e della consacrazione del primo leggendario vescovo aquileiese Ermacora è che Marco non designò vescovo un suo discepolo ma si limitò a proporre al popolo cristianizzato di eleggere co-

Allora giunse da Roma ad Aquileia, per ordine del prefetto romano Agrippa [46], nipote di Nerone [47], il nuovo luogotenente dell'imperatore, Sevasto. I sacerdoti pagani, risentiti per il fatto che il culto pagano si era molto affievolito per causa di Ermacora [48], denunciarono il vescovo al nuovo amministratore, il quale, per timore di cadere in disgrazia presso l'impera-

me suo successore un loro fratello. Questi fu successivamente consacrato dall'apostolo Pietro in Roma, il che rivela probabilmente, nel campo dell'organizzazione ecclesiastica, sin dai primi tempi l'indipendenza di Aquileia da Roma. Il mandato di Marco sarebbe pertanto limitato pur avendo egli il pastorale vescovile (cap. 1). Lo svolgimento della seconda elezione del vescovo a cui si accenna nella leggenda (cap. 19) era sostanzialmente diverso dalla prima: il collegio dei chierici propose a Ermacora di designare il successore ed egli scelse come successore e per così dire come erede il suo discepolo Fortunato. La parte avuta dal popolo, determinante nella prima elezione, fu nel secondo caso trascurabile. Cfr. H. LECLERCQ, *Élections épiscopales*, DACL 4/2 (1921), 2618 ss.; R. GRYSON, *Les élections épiscopales en Orient au IV^e^ siècle*, RHE 74 (19979), 301-345; IDEM, *Les élections épiscopales en Occident au IV^e^ siècle*, RHE 75 (1980), 257-283 e P. STOCKMEIER, *Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche*, «Concilium» 16 (1980), 463-467.

[46] Il nome del prefetto romano Agrippa, «figlio del fratello dello stesso Nerone» (cap. 1, I), è fittizio in quanto negli ultimi anni del governo di Nerone il prefetto romano era Flavio Sabino, fratello di Vespasiano, e tra i prefetti romani non v'è alcun Agrippa. Il nome del «prefetto» aquileiese Sevasto è molto raro, tuttavia lo riscontriamo anche nelle genuine testimonianze sui martiri (*Acta ss. martyrum Tarachi, Probi et Andronici*, per il periodo intorno al 304; RUINART, *Acta martyrum*, 451 ss.); pertanto non è detto che si tratti di metafora dietro la quale si celerebbe l'attributo cesareo *sebastos-augustus*, come ritiene EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 25. Luogotenente dell'imperatore (cap. 6: *praefecturam administraret*; la terminologia ricorda la *praefectura urbi*, il che è nel caso di Aquileia un non senso) con il diritto di amministrare la giustizia viene indicato con il termine anacronistico di *praeses*, corrispondente al periodo delle persecuzioni di Diocleziano (capp. 6 ter; 7; 8; 9 bis; 11 bis; 14 bis; 21), nella funzione di giudice come *iudex* (capp. 6; 10; 14; 21).

[47] Secondo *AA SS* Jul. III, 241 C era *filius fratris ipsius Herodis* (nel codice di S. Daniele *Neronis* in luogo di *Herodis*), secondo la variante II *frater Herodis*. La definizione richiama nella mente il contatto del re dei giudei Erode (attraverso i suoi figli) con l'imperatore Augusto in Aquileia nell'anno 12 a.C. Dopo la morte di M. Vipsanio *Agrippa*(!), generale di Augusto nella spedizione pannonica (CASSIUS DIO *54,28*), viene nell'estate lo stesso Augusto (gr. Σεβαστός) ad Aquileia; qui lo aspettava il re *Herodes* (!) con i tre figli. Quale amico dell'imperatore e amico del defunto Agrippa (JOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae 16,157*; *LCL* Josephus 8, 268 s.) cercava con l'aiuto di Augusto di comporre i litigi nella propria famiglia (cfr. JOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae 16,91*; p. 242 ss.; CALDERINI, *Aquileia romana*, 33; J. ŠAŠEL, *Kralj Herod v Ogleju*, in: *Mohorjev koledar* 1988, 114-118). Non si può escludere che la menzione di Erode ovvero del figlio di Erode nella leggenda aquileiese non contenga una reminiscenza di questo avvenimento.

[48] Il motivo è descritto molto realisticamente. Sull'affievolimento del culto pagano riferisce PLINIUS, *Epist. 10,96,10*. Per questo motivo i sacerdoti pagani erano spesso

tore, ordinò di arrestarlo (cap. 6). Dopo aver pregato, Ermacora fu condotto da Sevasto (cap. 7). Seguirono l'interrogatorio (capp. 8-9), la tortura ed il carcere (capp. 10-11). Nel carcere Ermacora convertì il carceriere Pontiano e per tramite suo suscitò un nuovo fermento religioso tra la popolazione (capp. 12-13). I sacerdoti pagani intervennero nuovamente presso Sevasto pregandolo di prendere provvedimenti. Nel frattempo una folla sempre più numerosa si accalcava davanti al carcere (cap. 14). Dal carcere Ermacora guarì miracolosamente l'ossessivo figlio di un certo Gregorio, convertendolo assieme al padre (capp. 15-18), quindi scelse come suo successore Fortunato (cap. 19). Guarì pure dalla cecità una matrona, Alessandria (cap. 20). Quindi Sevasto rinchiuse in carcere anche Fortunato. Ambedue, Ermacora e Fortunato, propagavano il cristianesimo (dal carcere) tra il popolo che affluiva in massa verso il carcere. Dopo un nuovo intervento e dopo le minacce dei sacerdoti pagani Sevasto mandò in carcere il carnefice che decapitò di notte Ermacora e Fortunato (cap. 21). Il carceriere Pontiano, Gregorio e Alessandria portarono via nella stessa notte i loro corpi seppellendoli, secondo l'usanza cristiana, nel podere della matrona Alessandria, fuori dalle mura della città. Sulla loro tomba molti fedeli ottennero la guarigione. Il giorno del loro martirio è il 12 luglio (cap. 22).

Tavola 1:
Differenze di contenuto tra le varianti I e II della leggenda

I MENIS, *La Passio*, 22 ss. (*AA SS* Jul. III, 243 ss.)	II (AB 2, 1883, 311 ss.)
cap.	cap.
1 «*divisio apostolorum*»	1 -
2 Incongruenza: Marco dapprima con il tocco guarisce Ataulfo dalla lebbra, quindi lo battezza e allora *omnis lepra eius mundata est.*	2-3 Marco dapprima guarisce Ataulfo, quindi lo battezza.
3 *factus est prothon episcopus Italiae*	4 *factus est episcopus provinciae Italiae*
3 *ad urbem civitatis Aquilegie*	4 *ad urbem Aquileiam*
3 *seniores et levitas*	4 *presbyteros et levitas*

istigatori delle persecuzioni dei cristiani; cfr. LACTANTIUS, *De mort. persec. 19* (*SC* 39, 88 ss.); THEOPHANES, *Chronographia, A.M. 5794* (ed. C. DE BOOR [Lipsiae 1883], 9 s.); cfr. anche SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, 495 ss.

ordinavit et post hec ad civitatem tergestinam(!) presbiterum et diaconum direxit et per alias civitates similiter faciebat. Haec agebatur in urbe Aquilegie que ex civitatibus Italie prima.	*ordinavit quos ad civitatem Tergestinam et per alias civitates direxit.*
4 *Hermacoras... per orationem demonia ab obsessis corporibus eicere infirmos curare et cecis facto Christi signaculo super oculos eorum visum reddebat.*	5 *Hermacoras diversis polleret miraculis.*
4 *paganorum autem insania confundebatur*	5 *paganorum autem insania minuebatur*
5 *prefefecto(!) agente Agrippa qui fuit filius fratris ipsius Neronis*	6 *Agrippa qui fuit frater Herodis*
5 *Agrippa... direxit presidem Sevastum nomine*	6 *directus est ab eis* (sc. Nerone et Agrippa) *praeses nomine Sevastus*
6. *H. dixit omni clero. Viri fratres....*	7 *Audiens Hermagoras se accersiri, suo et fratrum suorum gemitu*
6 E. prega e si richiama agli apostoli	-
7 *tale accepi praeceptum, ut si invenero viros ac mulieres... in te correctionem faciam. Sicut et omnes faciunt provinciae*	8 *hoc edicto principum*
-	9 E. si affatica giorno e notte per la propagazione della comunità cristiana
7 (deus) *qui iubet celo dare pluviam, qui solem suum oriri facit*	-
7 *diis thura offerre*	-
7 *anima mea... in paradisum collocatur*	-
8 *peioribus penis torqueri*	10 *poenis voracibus depasci*
8 E. risponde alla minaccia	-
-	10 *singulis eius membris emortuis solum os vivebat*

9 *aculeo suspendi... pendens in ligno*	10 *equuleo appendi*
10 *praeses iussit de aculeo submitti et in carcerem recludi*	11 *praeses illum equuleo depositum iussit carcere recludi*
10 E. prega Iddio, non teme la tortura	11 E. prega Iddio, desidera morire temendo di non poter sopportare la tortura
11 *praecepit s.H. venire presbyterum cum diacone suo, qui et baptizavit eum* (sc. Pontianum)	13 E. battezza Pontiano
12 *cucurrit ad carcerem universus populus. et multi clarissimi viri... confundebatur paganorum insania*	13 *cucurrit ad carcerem universus populus... detestabatur paganorum insania*
14 (AA SS Jul. III, 243) I sacerdoti pagani paragonano l'operosità di E. con l'opera di s. Pietro a Roma	
14 *magnifici viri ad eum concurrebant in carcerem ... omnis clerus eius*	14 *multitudine populi... accedente*
15 *Quidam vero magnificus ipsius civitatis, Gregorius nomine*	14 *quidam Gergorius dictus*
15-18 Dialogo tra Gregorio e H., descrizione della guarigione dell'ossesso	15-18 breve riassunto dell'atto
19 *Fortunatum archidiaconum, discipulum suum* (come arcidiacono anche in capp. 20, 21 bis, 22)	19 *Fortunatum discipulum suum*
21 *sacerdotes paganorum*	21 *sacerdotes templorum*
22 le spoglie mortali dei martiri vengono sepolte da Gregorio e Alessandria	22 le spoglie mortali dei martiri vengono sepolte da Pontiano, Gregorio e Alessandria

La leggenda è un intreccio di elementi verosimili, possibili, inverosimili, anacronistici e illogici: data la prevalenza di questi, gli storici della chiesa definirono ben presto la leggenda una contraffazione, ritenendola priva di valore storico [49].

Le assurdità più evidenti (che sono poi i principali elementi della leggenda) sono le seguenti: l'apostolato di Marco in Aquileia, del quale non possediamo alcuna testimonianza presso gli scrittori antichi [50], è collocato nel tempo addirittura come *prima sors*, ossia anteriormente alla sua attività in Alessandria, la tradizione della quale, seppure non del tutto attendibile, arriva all'antichità [51]. Pur essendo Marco giunto, secondo la leggenda, ad

[49] DE TILLEMONT, *Memoires*, IV (p. 479 s.; 507 s.).

[50] Dell'antichità possediamo una sola molto tarda e perciò inattendibile testimonianza dell'attività di Marco in Italia, tramandata da GREGORIUS THEOLOGUS, *Oratio 33,11* (*PG* 36, 228). Alcuni scrittori (EUSEBIUS, *HE 2,15* [*SC* 31, 70 s.] basandosi su Clemente di Alessandria e Papia di Gerapoli; Hieronymus e Ephraem) supponevano che Marco avesse scritto il suo Vangelo proprio a Roma (GEORGE - GRELOT, *Introduction* 3/2, 69). All'infuori della tradizione aquileiese-veneta neppure nel medioevo esistono testimonianze sulla venuta di Marco ad Aquileia (vedi BRATOŽ, *Die antike Geschichte*, 287; 289 s.; LUDWIG, *L'Evangeliario*, 187 ss.). Nella tradizione occidentale viene menzionata la sua attività a Roma e ad Alessandria (FLORUS, *Apr. 25 (1 bis)* [*Édit. prat.*, 71]; USUARDUS, *Apr. 25 (2)* [p. 218]; *MR*, *Apr. 25 (1)* [p. 155]), in quella orientale invece solo la sua attività in Alessandria ed in altre città dell'Egitto, della Libia e della Cirenaica (*Synax. CP*, *Apr. 25* [627 ss.]), come nella leggenda di s. Marco (cfr. anche QUENTIN, *Les martyrologes*, 85 s.). FEDALTO (*Dalla predicazione*, 255 s. e *San Marco*, 43 ss.) sosteneva l'ipotesi, che s. Marco durante la sua sosta a Roma alla fine degli anni cinquanta organizzasse la missione in Italia e probabilmente anche visitasse Aquileia.

[51] DE RUBEIS, *MEA*, 7 s.; *Dissertationes*, 132 ss. (l'autore colloca l'apostolato di Marco posteriormente a quello alessandrino, tuttavia giustifica la sua storicità); la testimonianza secondo cui Marco avrebbe introdotto il cristianesimo ad Alessandria risalirebbe intorno all'anno 200 ed è sostenuta sulla base di fonti più antiche da EUSEBIUS, *HE 2,16,1* (*SC* 31, 71; dopo di lui la traduzione di RUFINUS, *H.E.* ibidem, *GCS* 9/1, 141) e HIERONYMUS (EUSEBIUS), *Chronicon, ad ann. 43* (*GCS* 47, 179). Non conoscendolo né Clemente né Origene è da ritenersi inattendibile (cfr. A. NIERO, *Marco, Evangelista*, BS 8 [1966] 717). È comprensibile che il concetto sull'apostolato di Marco ad Aquileia antecedente a quello di Alessandria sia presente in alcune fonti medioevali derivate dall'ambito aquileiese o veneziano: PAULUS DIACONUS (vedi p. 54); PAULINUS (vedi p. 54); ANONYMUS (ibidem); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum, ed. sec., 3* (p. 82), DANDOLO, *Chronica, A. 49-62* (p. 11 s.). Vedi anche DE RUBEIS, *Dissertationes*, 107-123. L'unico elemento reale della leggenda è l'accentuazione dello stretto legame tra Marco e Pietro. Tutta una serie di padri della Chiesa da Ireneo in poi ritiene Marco il più vicino collaboratore e discepolo dell'apostolo Pietro (GEORGE - GRELOT, *Intruduction*, 3/2, 63 ss.).

Aquileia con il pastorale (*baculum pontificatus*) non divenne vescovo. Incomprensibile e assurdo elemento della leggenda è poi la notizia secondo cui volle abbandonare di nascosto la sua comunità di fedeli [52]. Pur avendo il pastorale non potè, prima del suo ritorno a Roma, scegliere il vescovo per la comunità aquileiese: Ermacora avrebbe dovuto, come suo successore, essere consacrato e ricevere il pastorale a Roma dall'apostolo Pietro (cap. 4). La terminologia dell'apparato amministrativo romano e della ripartizione amministrativa è in parte errata e in parte anacronistica di più secoli, addirittura di mezzo millennio e più [53]. Anacronistica è pure la notizia secondo cui sarebbe stato emesso da Nerone in proposito uno speciale editto [54]. Lo svolgimento dell'interrogatorio e la tortura del vescovo Ermacora sono descritti senza alcuna originalità: i dialoghi sono stereotipati, gli strumenti di tortura convenzionali [55]. Che il dialogo derivi da una testimonian-

[52] Cap. 3: cfr. De Rubeis, *Dissertationes*, 138 ss.

[53] I termini di *praeses* per il luogotenente dell'imperatore (più giusto sarebbe *corrector*) e quello di *provincia* per *Venetia et Histria* corrispondono alla situazione dopo la riforma amministrativa di Diocleziano (cfr. Buttazzoni, *Del governo*, 25-84, spec. 42 ss. e 60 ss.; L. Cantarelli, *La diocesi italiciana da Diocleziano alla fine dell'impero occidentale*, Roma 1964², 27-43; Barnes, *The new Empire*, 161 s.; Zaccaria, *Il governo*, 100 ss.), i termini di *urbs* e *civitas* per Aquileia nonché *Italia* per l'Italia settentrionale corrispondono all'uso durante tutta la tarda antichità, il termine di *provincia Austria* non poteva di certo essere in uso prima della fine del sec. VI nell'Italia langobarda (vedi p. 44).

[54] Non esiste alcuna prova che la persecuzione di Nerone si fosse diffusa fuori di Roma. Di una persecuzione *non modo Romae, sed ubique* parla Lactantius, *De mort. persec. 2,6* (*SC* 39, 80) e un secolo dopo Orosius, *Hist. 7,7,10* (*Romae... ac per omnes provincias...*; ed. A. Lippold, vol. II, 268). *1 Petr. 4,12-19* e *Hebr. 10,32-35* sono come fonte storica incerte. Vedi anche Fliche - Martin, *Storia* 1, 365 (231); Jedin, *Storia* 1, 168 ss. La definizione della persecuzione dei cristiani «in tutte le province» (cap. 7, var. I) in base all'editto (cap. 8, var. II) corrisponde alle persecuzioni da Decio in poi. Sulla persecuzione sotto Nerone vedi A. Wlosok, *Rom und die Christen*, Stuttgart 1970, 7-26; P. Keresztes, *The Imperial Roman Government and the Christian Church I. From Nero to the Severi,* ANRW II, 23,1 (1979), 247-257; Guyot - Klein, *Das frühe Christentum* I, 16-23; 304-310.

[55] La caratteristica del dialogo tra Sevasto ed Ermacora consiste nel fatto che Sevasto conosce Cristo come i sacerdoti pagani (sebbene non lo nomini espressamente; capp. 6; 8) come pure la morte di Pietro sulla croce (capp. 8; 14 [var. I]). Gli strumenti della tortura sono la flagellazione, l'equleus, nell'ultima fase la graffiatura con uncini di ferro ed il fuoco (cap. 10). Cfr. J.P. Callu, *Le jardin des supplices au Bas-Empire*, in: *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique.*

za sulla tortura del periodo della tetrarchia, lo si rileva dalla formulazione della seconda versione (II) dove si accenna all'«editto degli imperatori» [56]. Una insolita, certamente esagerata, caratteristica della leggenda sta nel fatto che vi si sottolinea l'esclusiva iniziativa dei sacerdoti pagani nella persecuzione dei cristiani. Il luogotenente dell'imperatore di Aquileia si comporta come un personaggio debole che sotto la pressione dei sacerdoti pagani (menzionati addirittura quattro volte), preoccupato per la sua carriera (i sacerdoti minacciano di denunziarlo all'imperatore se non intende agire con più energia nei confronti dei cristiani, e infine addirittura di lapidarlo), come alto funzionario statale con ampi poteri è sempre disposto a cedere. Non ha neppure il coraggio di uccidere Ermacora e Fortunato di giorno [57]. Una guarigione di Marco e due di Ermacora sono del tutto stereotipe [58]. I mezzi di cura, la profonda fede della persona, il segno della croce ed il digiuno di tre giorni ricordano le descrizioni dei miracoli nelle vite dei santi [59]. Stereotipi sono pure i nomi dei singoli cristiani (il carceriere Pontiano, Gregorio, Alessandria) [60], nonché la menzione dei singoli edifici della città e delle vicinanze (la porta d'ingresso oc-

«Collection de l'École Française de Rome» 79, 1984, 313-359; D. GROZDYNSKI, *Tortures mortelles et catégories sociales*, ibidem, 361-403.

[56] *Hoc edicto principum* (cap. 8, vers. II).

[57] Le pressioni e le minacce dei sacerdoti pagani (*sacerdotes idolorum, s. templorum*) vengono menzionate gradatamente, verso la fine addirittura come minaccia di lapidazione, nei seguenti passi: capp. 6; 11; 14; 21. Pur non dovendo sottovalutare il ruolo dei sacerdoti pagani, un simile suo influsso non è reale.

[58] Marco guarì il lebbroso (cap. 2), Ermacora l'indemoniato (capp. 15; 18) e la donna non vedente (cap. 20). Tutte e tre le guarigioni ricordano quelle di Cristo (*Mt 8,2-4; 8,28 ss.; 9,27 ss.*). Il segno della croce (cap. 20) era considerato un farmaco, come pure il digiuno di tre giorni, quest'ultimo anche come preparazione al battesimo (capp. 15-18; 20). Cfr. J. DANIÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, 143 ss.; A. HAMMAN, *La prière chrétienne et la prière paienne, formes et différences*, ANRW II, 23,2 (1980), 1215 s.

[59] A proposito delle guarigioni miracolose come *imitatio Christi* nell'agiografia cfr. F. LOTTER, *Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit*, Stuttgart 1976, 92 ss. e 118 ss.; brevemente anche BRATOŽ, *Der «heilige Mann» und seine Biographie*, in: *Historiographie im frühen Mittelalter* (ed. A. SCHARER - G. SCHEIBELREITER), Wien - München 1994, 230 ss.

[60] Capp. 13; 18; 20; cfr. PICARD, *Le souvenir*, 254.

cidentale, i templi pagani, il palazzo del luogotenente, il carcere al quale il pubblico aveva molto facile accesso, le mura della cinta, il podere fuori le mura) [61]. Non vengono menzionati gli edifici del culto cristiano sebbene la comunità cristiana vi esistesse da più anni ed avesse istituito la gerarchia ecclesiastica (presbiteri, diaconi, leviti, «tutto il clero») [62]. Secondo la narrazione della leggenda tutta la popolazione (*populus*) della città era, per così dire, ormai cristianizzata; la cristianizzazione si sarebbe propagato anche al contado comprendendo ormai tutti gli abitanti della «provincia dell'Italia» [63]. Tra le forze ostili al cristianesimo vengono menzionati soprattutto i sacerdoti pagani, i pagani stessi, i soldati, il carceriere ed il carnefice [64].

Tra i numerosi elementi inverosimili sono molto rari quelli dai quali poter supporre una buona tradizione, non già quella risalente al tempo di Nerone ma tutt'al più quella del III o dell'inizio del IV sec. [65]. Essi offrirebbero una base piuttosto debole per poterne dedurre che la leggenda si fondi su una tradizione autentica: il nome del martire, il termine *correctio* per il processo contro i cristiani, il processo contro il clero superiore anziché contro la popolazione cristiana, le accuse ai cristiani di corrompere la gente con la magia, la pretesa del luogotenente che Ermacora renda gli onori agli dei con l'incenso [66].

[61] Capp. 2; 6; 11; 22.

[62] Capp. 3; 4; 6; 18. Il termine *archidiaconus* (nella vers. I, capp. 19; 20; 21 bis; 22) s'incontra per la prima volta intorno all'anno 370 (Optatus, *De schismate Donatistarum 1,16* [*PL* 11, 916]).

[63] Cap. 5. La leggenda presuppone un livello di cristianizzazione raggiunto appena attorno all'anno 400; cfr. R. Lizzi, *Ambrose's contemporaries and the Christianisation of Northern Italy*, «The Journal of Roman Studies» 80 (1990), 156-173; Bratož, *Christianisierung*, 345 ss.

[64] Capp. 5; 6; 13; 21; vedi anche n. 57.

[65] Cfr. De Rubeis, *Dissertationes*, 128 ss.

[66] Cap. 7 (vers. I). Il termine *corrigere* nei procedimenti contro i cristiani era stato adoperato già da Plinius, *Epistulae 1,96,10* (vedi n. 46; cfr. R. Freudenberger, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jarhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians*, München 1969², 176 ss.). Le accuse di magia da parte dei sacerdoti pagani (capp. 6; 11; 14 e 21 nella var.

B. Il tempo e le circostanze nelle quali ebbe origine la leggenda

La testimonianza storica della leggenda dipende dal tempo e dalle condizioni della sua origine. Cercando di rispondere a questo quesito conviene distinguere due concetti: la leggenda come idea e la leggenda a noi nota attraverso la forma letteraria. Quest'ultima si diffuse con certezza solo nel periodo carolingio. Se ne ha riscontro per la prima volta negli anni 789-791 presso Paolo Diacono [67] e poi, verso l'anno 800, nell'inno in onore a s. Marco, composto dal patriarca aquileiese Paolino [68]. Che l'evangelista Marco non fosse venerato soltanto nella chiesa aquileiese (con la sede in Cividale), ma anche a Grado, lo attesta la frammentaria iscrizione del patriarca-usurpatore Giovanni Iuniore dell'anno 807 [69]. Negli atti del sinodo di Mantova dell'anno 827 –

I) riguardanti i riti liturgici cristiani sono pure elemento autentico della leggenda (cfr. FLICHE - MARTIN, *Storia I*, 358 (512 s.); FREUDENBERGER, *Das Verhalten*, 165; SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, 599 ss.). Le accuse di seduzione (*seductio;* capp. 6; 8; 11; 21) ricordano la legge dell'imperatore Marc'Aurelio (*Digesta 48,19,30*) che veniva applicata probabilmente anche contro i cristiani. Sui sacrifici con l'incenso (cap. 7, var. I) e con il vino nei primi tempi del periodo imperiale vedi FREUDENBERGER, *Das Verhalten*, 124 ss.

[67] *Liber de episcopis Mettensibus* (ed. G.H. PERTZ, *MGH Scriptores* 2, Hannoverae 1829, 261, v. 9-14): *Igitur cum Romam pervenisset* (sc. s. Petrus), *illico qui summas quasque urbes in occiduo positas Christo domino per verbum fidei subiugaret, optimos eruditosque viros ex suo consortio direxit. Tunc denique Apollinarem Ravennam, Leucium Brundisium, Anatolium Mediolanum misit. Marcum vero, qui praecipuus inter eius discipulos habebatur, Aquilegiam destinavit, quibus cum Hermagoram, suum comitem, Marcus praefecisset, ad beatum Petrum reversus, ab eo nihilominus, Alexandriam missus est.* Cfr. CUSCITO, *La tradizione*, 20 s. (= *Martiri cristiani*, 26 s.) e PICARD, *Le souvenir*, 585 s. (con la tesi che la *passio* sarebbe stata scritta poco tempo prima o dopo questa notizia di Paolo Diacono).

[68] *Carmina 8* (ed. E. DUEMMLER, *MGH Poetae Latini medii aevi* I/1 [1880], 140; cfr. anche D. NORBERG, *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée. Édition critique avec introduction et commentaire*, Stockholm 1979, 157 s.; viene menzionato solo l'apostolato di Marco e non l'attività di Ermacora). La leggenda fu ripresa verso la metà del sec. IX da ANONYMUS, *Carmen de Aquilegia numquam restauranda* (ed. E. DUEMMLER, *MGH Poetae Latini medii aevi* 2/2 [1884], 151; cfr. anche A. DE NICOLA, *I versi sulla distruzione di Aquileia*, «Studi Goriziani» 50 [1979], 7-31; PICARD, *Le souvenir*, 572; vengono menzionati l'apostolato di Marco, l'attività di Ermacora ed il martirio di Ermacora e Fortunato).

[69] Quattro frammenti sull'architrave della pergola nella capella di s. Marco («cella trichora» nella parte nordorientale della cattedrale) danno il testo: *+Ad honore beati*

l'anno precedente alla traslazione delle reliquie di s. Marco da Alessandria a Venezia [70] – che in alcuni tratti concorda sorprendentemente con le formulazioni della leggenda, si accenna alle *sacrae litterae,* conservate nella chiesa aquileiese con il testo della leggenda, che evidentemente conteneva tutte le accentuazioni politiche: la chiesa aquileiese viene menzionata come la più antica chiesa d'Italia, Ermacora, per il tempo dell'investitura e quindi, evidentemente, per il rango, come il primo vescovo d'Italia e Aquileia come la più importante città d'Italia. In base a questa leggenda, accolta anche dalla chiesa gradese, il patriarca aquileiese Massenzio, nel sottolineare la fedeltà alla chiesa romana, motivata dall'origine «romana» della chiesa aquileiese, prevalse nel conflitto con il patriarca di Grado [71]. Per la concordanza di alcu-

Marci e[vangelis]te Iohannes Iunior sola de[i] suffragante gratia d[igne hoc opus perfecit...?] V ind[ictione...]. Vedi Tavano, *Il culto,* 206 ss. fig. 1; *Grado,* 32 e 107; *Aquileia e Grado,* 381 ss.; *San Marco,* 54 s.

[70] L'evento influì senza dubbio positivamente sull'evoluzione della leggenda; McCleary, *Note,* 223-264; Dandolo, *Chronica, A. 828* (p. 147). Tavano, *Il culto,* 205 ss. accenna giustamente al fatto, che la traslazione delle reliquie a Venezia fu una reazione all'insucceso di Grado di fronte ad Aquileia alla sinodo di Mantova dell'827. Per il nuovo stato delle ricerche vedi R. Dennig-Zettler - A. Zettler, *La traslazione di san Marco a Venezia e a Reichenau,* in: Niero, *San Marco,* 689-709. Due manoscritti della *Translatio s. Marci* sono conservati anche nei codici cividalesi VII, 166r-168r; 168r-173r e XIV, 96rb-98vb; 98vb-105vb – succesivamente *BHL* 5283 e 5284 – vedi Scalon - Pani, *I codici,* 90; 119 s.).

[71] *Concilium Mantuanum a. 827* (ed. A. Werminghoff, *MGH Leges* 3/2, Hannoverae 1906, 583-589, spec. 585, v. 15-25 e 588 s.): *Nos, qui veritate perfecta invenimus a beato evangelista Marco, qui spiritualis et ex sacro fontis utero ac carissimus sancti Petri apostoli fuit filius, necnon ab elegantissimo Hermachora Aquileiensem aecclesiam pre omnibus Italiae in Christi fide prius fundatam esse et pastoralem ibi semper curam servatam et sanctorum apostolorum sanctae Romanae aeclesiae(!) doctrinis imbutam atque ipsam semper eius fuisse discipulam et peculiarem ac vicariam in omnibus, quemadmodum insertum in eiusdem Aquileiensis aecclesiae comperimus sacris litteris* (p. 585)... *Beatissimus igitur Marcus evangelista, Aquileiae residens, vultum beati Petri apostoli videre desiderans, Romam urbem regrediens et secum elegantem virum, Hermachoram nomine, ab omni electum clero et populo deferens et ab ipso beato Petro apostolo Aquileiae urbis ordinatus et constitutus est pontifex. Deinde Hermachoram proton Italiae pontificem constituit... Aquileiae civitati, quae caput et prima est totius Italiae... Tyberius diaconus et oeconomus Gradensis aecclesiae... clara voce professus est: 'Negare non possum, quia ego et paene omnes sciunt Aquileiam civitatem primam et metropolim esse et a beato Marco et Hermacora in Christi fide fundatam...* (p. 589). Cfr. Paschini, *La chiesa,* 30 ss.; *Le fasi,* 174 s.; Carile - Fedalto, *Le origini di Venezia,* 386 ss.; Fedalto, *Dalla predicazione,* 244 s.

ne caratteristiche formulazioni e di rilievi tra gli atti sinodali del testo della leggenda (versione I,a) si può dedurre che esso risalga press'a poco al tempo del sinodo, con tutta probabilità prima del sinodo mantovano [72]. Il riflesso della leggenda, che divenne il fondamento della coscienza politico-ecclesiastica dei patriarchi aquileiesi, si riscontra in varie fonti di contenuto storiografico, agiografico e giuridico dalla fine del sec. VIII in poi [73] (illustrazione n. 2).

[72] Le concordanze più eclatanti: l'epiteto di Ermacora *elegans* (ovv. *elegantissimus*) *vir*, il motivo del ritorno di Marco a Roma, l'indicazione di Ermacora quale primo vescovo d'Italia, di Aquileia quale prima città d'Italia. Due le più evidenti somiglianze tra il testo di Mantova e la leggenda, l'argomento che la variante I,a della leggenda è stata scritta a Cividale prima dell'827: (1) Il desiderio dell'apostolo Marco di vedere Pietro a Roma è descritto molto similmente (*vultum beati Petri apostoli videre desiderans* nello *Conc. Mant.*, p. 589,3 s. ovvero *desiderium vultum S. Petri videre* nella *Passio*, cap. 4 (nella versione II, capp. 2-3 *desiderio videndi*); (2) L'indicazione di Ermacora come *proton (!) Italiae pontificem* (*Conc. Mant.*, 589,6) è quasi identica dell'indicazione nella *passio* cap. 4 (I,a): *proton (!) episcopus provinciae Italiae* (nella vers. II, cap. 4, soltanto *episcopus provinciae Italiae*). Sul problema della datazione della leggenda cfr. anche CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 19 s. n. 1; *La tradizione*, 11 (= *Martiri*, 19) e specialmente PICARD, *Le souvenir*, 587. Della nascita della leggenda prima dell'827 è prova il fatto che secondo i regolamenti dei concili dell'epoca carolingia era lecito venerare i santi, dei quali esisteva una tradizione non controversa (Conc. di Francoforte 794, canone 42; *MGH Leges* III, *Concilia aevi Carolini* II/1, p. 170; sinodi locali della Baviera; *ibidem*, p. 218; cfr. BRATOŽ, *La cristianizzazione degli Slavi negli atti del Convegno «ad ripas Danubii» e del Concilio di Cividale*, in: S. PIUSSI (ed.), *XII centenario del concilio di Cividale (796-1996). Convegno storico teologico. Atti,* Udine 1998, 188, nota 133).

[73] Delle fonti giuridiche vorrei citare le seguenti: (a) il diploma di Carlo Magno alla chiesa aquileiese del 792 in cui viene menzionata la *sancta Aquileiensis ecclesia... que est in honore sanctae dei genitricis semperque virginis Mariae vel sancti Petri principis apostolorum sive sancti Marci constructa* (*MGH, Diplomata Karolinorum* I [ed. E. MÜHLBACHER, 1906], n. 174, p. 234); (b) il diploma di Carlo Magno alla chiesa aquileiese con la stessa data in cui viene menzionata la *Aquileiensis ecclesia, que est in honore sancti Petri Principis apostolorum vel sancti Hermachore martiris Christi constructa* (*ibidem*, n. 175, p. 235; si tratta della stessa chiesa, ma la prima volta si menziona come secondo patrono Marco mentre nel secondo caso viene menzionato Ermacora); (c) il diploma di Carlo Magno alla chiesa aquileiese dell'803 in cui viene menzionata la *sedes sancti Marci evangeliste et sancti Hermacore* (ibidem, n. 200, p. 269 = *PL* 97, 1028): (d) il diploma di Lodovico il Pio e di Lotario dell'830 (DE RUBEIS, *MEA*, 410); (e) il diploma del re Lotario dell'833 (ibidem, 412); (f) il diploma di Karlmann alla chiesa aquileiese dell'879 (ed. P.F. KEHR, *MGH Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum* I]1956²], n. 22, p. 317); (g) la lettera del papa Leone VIII al patriarca aquileiese Rodaldo del 963 (KEHR, *Italia pontificia* VII/1, n. 25, p. 27; cfr. p. 29 n. 53). Vedi anche PASCHINI, *La chiesa*, 31 n. 2; *Le fasi*, 177 ss. (con la citazione delle fonti dopo il 1000); EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 71.

Se la leggenda nella forma a noi nota esisteva nell'epoca carolingia, si pone il problema di quando essa nacque come idea e quali furono all'origine il suo messaggio e la sua importanza. Qui bisogna sottolineare il fatto, rilevato costantemente dagli storici della chiesa, che dall'antichità non ci è giunta alcuna testimonianza. Nessuno dei padri della chiesa parla dell'apostolato di

Delle fonti letterarie merita menzionare le due poesie citate alla n. 68; di quelle storiografiche soprattutto le due cronache veneziane citate alla n. 51. Tra le fonti letterarie posteriori dell'ambito patriarcale aquileiese viene citata la leggenda nella *Passio sancti Marci* nel codice di Cividale (Cod. XXI, 26v-31r, metà del XII sec.; SCALON, *Due codici,* 37-62, spec. 38 ss.; 47; cfr. LUDWIG, *L'Evangeliario,* 186 ss., SCALON - PANI, *I codici*, 136; per i manoscritti cividalesi posteriori, Cod. IX, 32r-34v; Cod. XII, 28r-30r; Cod. XVI, 126rb-130ra vedi SCALON - PANI, *I codici*, 96; 109s.; 124s.); ANONYMUS, *Vitae patriarcharum Aquileiensium* (ed. L. MURATORIUS, *RIS* 16, 1730, 5-6; fonte dell'anno 1358); BELLUNUS UTINENSIS, *De vitis et gestis patriarcharum Aquileiensium* (*ibidem*, p. 25; fonte del 1445). Un'eco della leggenda si trova presso alcuni autori occidentali: ADO, *Chronicon* (*PL* 123, 78 A: la missione dell'evangelista Marco ad Aquileia anteriormente alla sua attività ad Alessandria!); REGINO PRUMIENSIS, *Chronica* (*PL* 132, 18 B: il martirio di Ermacora e Fortunato); MARIANUS SCOTTUS, *Chronica* III,72,14 (*PL* 147, 653 B: il martirio di Ermacora e Fortunato); HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae* 1,187 (*PL* 172, 601 D) riporta che il patriarcato è stato traslocato da Alessandria ad Aquileia (*Porro Alexandrinus* [sc. patriarchatus] a*d Aquilegiam est positus, quia huic civitati primum Marcus evangelista praesedit, qui Alexandriae praefuit*. Cfr. FEDALTO, *Dalla predicazione*, 242 n. 11); lo storico ecclesiastico inglese ORDERICUS VITALIS, *HE 1,2,20 (2,15)* (*PL* 188, 181 ovvero *The Ecclesiastical History of Ordericus Vitalis* I, ed. M. CHIBNALL, Oxford 1980, 188 s.) dà una sintesi della leggenda di s. Ermacora. A proposito della nascita del patriarcato di Aquileia il suo parere è eguale a quello di Honorius (*... Aquileiensis igitur presul stemma patriarchatus quo Alexandrinus pontifex olim potitus est nunc retinet, et quartus primas ob reverentiam eius in orbe retinet, sancti videlicet Marci...*); una breve sintesi della leggenda danno anche gli scrittori italici SICARDUS (*Chronica*; *PL* 213, 451 C) e ALBERTUS MILIOLUS (*Chronica imperatorum 8*; *MGH Scriptores* 31, 590). Sulla risonanza della leggenda aquileiese nella storiografia medievale ravennate e spalatina vedi sotto, pp. 87-90.

Tra le fonti agiografiche accennano alla leggenda entrambi i suoi derivati: la leggenda delle vergini aquileiesi, di cui si parlerà ancora e la leggenda di Sirio ed Evenzio (v. QUENTIN, *Les martyrologes,* 278), tutti i martirologi storici (eccetto quello di Beda) e *MR,* sia negli elogi di s. Ermarcora (12 luglio) sia in quelli di Sirio ed Evenzio (12 sett.); vedi *Édit. pratique,* 126; 167; QUENTIN, *Les martyrologes*, 244; 345; 372; 433; 482; USUARDUS, pp. 266 e 301 s.; *MR*, pp. 283 e 392). L'analisi di queste testimonianze è in PASCHINI, *La chiesa*, 24 ss. L'apostolato di s. Marco ad Aquileia anteriore a quello di Alessandria accenna anche l'anonima *Translatio s. Marci* della metà del IX sec. (vedi MCCLEARY, *Note storiche*, 239; 252 s.; non si è potuto accedere a R. DENNIG-ZETTLER, *Die Translatio s. Marci. Ein Beitrag zu den Anfängen Venedigs und zur Kritik der ältesten venezianischen Historiographie,* dissertazione dell'univ. di Freiburg 1991).

Marco ad Aquileia; numerosi padri della chiesa, tra i quali c'erano anche buoni conoscitori del passato della chiesa aquileiese – Rufino, Gerolamo e Cromazio – non ne fanno alcun cenno. Il loro silenzio potrebbe sembrare una dimostrazione abbastanza valida del fatto che nell'antichità non se ne sapesse nulla [74]. E neppure l'archeologia è in grado di offrirci qualche testimonianza del culto di s. Ermacora nella tarda antichità [75]. È lecito pertanto ri-

[74] Ci si aspetterebbe una testimonianza dell'apostolato di Marco in Aquileia – sia che fosse stato vero sia che di esso fosse esistita qualche leggenda già nell'antichità – presso Eusebio, Gerolamo, Rufino, Cromazio, nel Martirologio Geronimiano (spec. nella lettera introduttiva falsificata), presso Venanzio Fortunato, nei documenti relativi allo scisma istriano. Il silenzio degli autori antichi, soprattutto di quelli aquileiesi, viene considerato come valido argomento per dimostrare la tarda origine della leggenda da PASCHINI, *La chiesa*, 16 ss.; KOVAČIČ, *O najstarejši zgodovini*, 509; MENIS, *Pio Paschini*, 22 s.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 29 ss.; *La tradizione*, 34 ss. Il loro silenzio in proposito è giustificabile in quanto essi non ci offrono alcuna testimonianza neppure sugli altri aspetti della chiesa aquileiese delle origini. Nessuno degli autori aquileiesi menziona qualche vescovo prima di Fortunaziano, della metà del sec. IV, il quale era di appena una generazione più vecchio di questi autori. Nella continuazione della Storia ecclesiastica di Eusebio, Rufino non ci offre alcuna testimonianza sulla chiesa aquileiese del sec. IV, e poche sulla chiesa dell'Occidente; egli tace anche su quegli avvenimenti in Aquileia che erano di grande importanza per la storia della chiesa in generale, come il concilio del 381. Il silenzio degli autori aquileiesi non è da ritenere prova inconfutabile che la leggenda ai loro tempi non fosse stata conosciuta neppure nel suo abbozzo ideologico: forse non la menzionavano in quanto la ritenevano infondata, forse esistevano altre ragioni (cfr. FEDALTO, *Dalla predicazione*, 255 s.; *San Marco*, 47 s.).

[75] BIASUTTI, *Una cassetta*, in base al documento del 1586 contenente la testimonianza sulla scoperta della cassetta di piombo con le ossa, con il «timbro» di s. Ermacora, riteneva che si trattasse veramente delle reliquie di s. Ermacora e che ad Aquileia si sapesse di questo martire prima del sec. III. L'ipotesi è stata respinta come infondata da TAVANO, *Appunti*, 165 ss. Così pure non si può dimostrare che tre delle sei immagini del reliquario di Pola del sec. IV o V rappresentino Marco evangelista, Ermacora e Fortunato, in quanto si possono attendibilmente identificare solo la figura di Cristo e degli apostoli Pietro e Paolo. In base al suggerimento di H. Swoboda la tesi è stata posta da CUSCITO, *I reliquiari*, 106 ss.; *Cristianesimo antico*, 270 ss. La tomba dei martiri Ermacora e Fortunato *in agello memoratae Alexandriae matronae* (cap. 22) era nell'antichità indubbiamente ignoto, nonostante la testimonianza della leggenda secondo cui in quel luogo numerosi malati guarirono; in questo caso si sarebbe sviluppato sul luogo il culto dei martiri, come ci mostrano altri casi di martiri aquileiesi (cfr. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 82 ss.; *La tradizione*, 27 = *Martiri cristiani*, 42). *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie* (ed. MONTICOLO, *Cronache*, 10) riferisce che si trovava *milliario tercio* da Aquileia (oggi Terzo). Nell'alto medioevo era evidentemente ignoto, sebbene i due corpi giacessero *in mausoleo saxeo*, scoperto, secondo la tradizione, nel 628 dal patriarca gradese Primogenio dopo una visione nel sogno (vedi p. 79 e BILLANOVICH, *Appunti*, 19).

tenere che la leggenda dell'apostolato di Marco ad Aquileia (a cui i cronisti aggiunsero in seguito la leggenda secondo cui Marco avrebbe scritto l'evangelo ad Aquileia) [76], sia un'invenzione della chiesa aquileiese, dopo la morte di una pleiade di padri della chiesa aquileiesi.

Il fatto che alla sinodo di Mantova dell' 827 l'abbia accolta anche la chiesa gradese, dimostra che la leggenda risale anteriormente all'anno 607, quando avvenne la rottura tra Aquileia e Grado, ovvero già prima dell'anno 568 allorchè il patriarca Paolino fuggì davanti ai Longobardi a Grado [77]. Per la sua datazione attorno al 600 parla anche il formale riconoscimento da parte dell'imperatore bizantino Eraclio, il quale infatti aveva offerto attorno al 600 alla chiesa alcune preziose reliquie che si riferivano a s. Marco [78]. Una di queste, la cosiddetta cattedra di s. Ermacora, è

[76] Che Marco abbia scritto il vangelo ad Aquileia lo riferiscono dapprima la *Passio sancti Marci* nel leggendario di Cividale della metà del XII sec., in seguito anche il leggendario di Venezia e del Vaticano (seconda metà del XII secolo; vedi Ludwig, *L'Evangeliario,* 186 ss.); sugli scritti storiografici riferisce la stessa idea *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* (De Rubeis, *MEA,* Appendix 2, p. 6), in seguito Anonymus, *Vitae patriarcharum* (come nella nota 73, p. 5) e Bellonus Utinensis, *De vitis* (p. 25). *Origo civitatum, ed. sec., 3* (p. 82) riferisce che Marco scrisse il vangelo a Roma portandolo poi ad Aquileia; Dandolo, *Chronica, A. 46-49* (p. 10), riferisce invece che lo scrisse a Roma facendolo trascrivere ad Aquileia per desiderio dei nuovi battezzati. Appena alla metà del XIII sec. sorse l'idea che il famoso evangeliario di Cividale (*Codex Foroiuliensis* dell'inizio del VI sec.) sarebbe identico all'autografo di s. Marco (*Legenda aurea* di Iacobus de Voragine; cfr. Ludwig, *L'Evangeliario*, 194) e che sarebbe stato custodito dalla chiesa aquileiese come la più preziosa reliquia. Sul destino del codice vedi De Rubeis, *MEA,* 15-22 e *Dissertationes*, 58-78; ultimamente Ludwig, *L'Evangeliario,* 179-204; vedi anche Cuscito, *La tradizione*, 18 s. e Krahwinkler, *Friaul,* 267 s.

[77] Vedi nota 71. Paschini (*La chiesa*, 42 s.) ammetteva la possibilità dell'origine della leggenda proprio nel tempo in cui Grado si distaccò da Aquileia e si congiunse con Roma (dunque all'inizio del VII sec.); Kovačič (*O najstarejši zgodovini*, 510) datò la sua origine nel periodo ca. al 573-700; Carile - Fedalto, *Le origini di Venezia*, 407 e Fedalto, *San Marco*, 46 datano l'origine della leggenda a prima del 568.

[78] *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* (G. Monticolo, *Cronache*, 11, 9-11) e poi Dandolo, *Chronica, A. 630* (p. 93, 30 ss.) fanno menzione soltanto della cattedra di s. Marco, la quale è stata trasportata dall'imperatore Eraclio da Alessandria a Costantinopoli. *Translatio s. Marci* (McCleary, *Note*, 244 s) e Giovanni Diacono, *Chronicon Venetum* (Monticolo, *Cronache*, 63, 1-4) riferiscono di due cattedre: della cattedra di s. Marco, portata da s. Elena (!) da Alessandria, e della cattedra usata da s. Ermacora. Cfr. anche *Chronicon Patriarcharum Aquileiensium* (De Rubeis, *MEA*, Appen-

un manufatto egiziano della fine del VI secolo, avuto dall'imperatore dopo la liberazione di Alessandria dall'occupazione persiana dell'anno 628; ne sono rimaste solo formelle di avorio sulle quali sono tra l'altro rappresentate scene di vita dell'evangelista Marco [79]. Un altro regalo è anche nella tradizione posteriore la cosiddetta cattedra dell'evangelista Marco, un reliquiario di alabastro con la reliquia della s. Croce. Il manufatto è contemporaneo alla prima cattedra, ma non fu eseguito in Egitto, bensì nell'area siro-palestinese. Vi potrebbe essere qualche legame tra il reliquiario e la liberazione di Gerusalemme da parte di Eraclio dall'occupazione persiana ed il ritrovamento della s. Croce nell'anno 630 [80]. Essendo su una delle formelle d'avorio della prima cattedra (di s. Ermacora) raffigurato l'evangelista Marco in Aquileia [81], possiamo ritenere con certezza che attorno all'anno 600 esisteva in Egitto almeno l'immagine dell'apostolato di Marco in Aquileia; questa immagine fu dall'imperatore confermata, ovvero sorretta con regali citati anche da altre fonti [82]. La presenza delle reliquie

dix II, 7: ... *Heraclius devotione ductus B. Marci sedem, quam dudum Helena mater Constantini tulerat de Alexandria, Aquilegiam direxit, ut ibi veneraretur apud S. Hermachorae Sedem, ubi primo praedicaverat verbum Christi*). Queste notizie ha analizzato TAVANO, *Il culto*, 208 ss.; *Le cattedre,* 445-489, spec. 451 ss.; *Nota Marciana*, 455 ss.; *San Marco*, 56 ss. Tra i doni dell'imperatore alla chiesa di Grado c'era probabilmente anche il reliquiario argenteo con la rappresentazione di *Maria regina* sul coperchio, conservato – come le reliquie della santa croce – nel tesoro della cattedrale di Grado (vedi TAVANO, *Grado*, 126 ss.; *Aquileia e Grado,* 360 s.).

[79] Quattordici piastre di varia grandezza (8 si trovano a Milano [Castello Sforzesco], due a Parigi [Louvre e Musée Cluny], tre a Londra [una nel British Museum e due nel Victoria and Albert Museum] e una a Washington [Dumbarton Oaks Collection]) rappresentano scene della vita di Cristo (4 piastre) e della vita di s. Marco (7 piastre). Sulle rimanenti sono rappresentati già il profeta Joel, s. Menas e l'orante; v. TAVANO, *Il culto*, 211 ss.; *Le cattedre*, 477 ss., fig. 4-17; *San Marco*, 58 s. (con particolareggiata bibliografia).

[80] In origine il reliquiario non aveva alcuna relazione con Marco, che è infatti raffigurato solo simbolicamente assieme agli altri evangelisti. In questa reliquia si sottolinea soprattutto la venerazione della s. Croce che domina sopra la sceneggiatura apocalittica. Vedi TAVANO, *Il culto*, 210 s.; *Le cattedre*, 456 ss., fig. 1 s.

[81] TAVANO, *Le cattedre*, 478 ss.; fig. 14; cfr. anche PICARD, *Le souvenir*, 583 s. e NIERO, *Il culto*, 35 s.

[82] Per esempio *Origo civitatum, ed. secunda,* p. 82 s. (con alcune perplessità).

collegate con l'apostolo Marco nella chiesa aquileiese dopo l'anno 630 significava un ulteriore sostegno all'idea dell'apostolato di Marco nella chiesa madre aquileiese. Data l'esiguità delle fonti è impossibile ricostruire l'evoluzione di quest'idea nel sec. VII e in quasi tutto il sec. VIII.

Quando avvenne la falsificazione e a che scopo? Nella storia della chiesa aquileiese conosciamo due crisi politico-ecclesiastiche: nella seconda metà del sec. V e nella seconda metà del sec. VI. In questi frangenti l'idea della sua origine apostolica avrebbe potuto legittimare il suo stato ed essere di sostegno nelle sue aspirazioni politiche.

Nella seconda metà del sec. VI la situazione critica in tal senso era rappresentata dallo scisma dei Tre Capitoli, dalla rottura politico-ecclesiastica con Roma e dall'arbitraria proclamazione del metropolita aquileiese come patriarca (557).

La rottura con Roma aumentò nella chiesa aquileiese il desiderio di insistere sul titolo patriarcale. Il titolo di «patriarca» nel senso della gerarchia ecclesiastica, in uso appena dalla metà del sec. V in poi [83], era in uso dalla prima metà del sec. VI in più di dodici importanti centri dell'Oriente e dell'Occidente [84]. Nell'Italia ostrogota questo titolo era a dir il vero in uso come sinonimo di arcivescovo [85]. All'uso confuso e asistematico del titolo pose fi-

[83] FUHRMANN, *Studien* I, 130; PERI, *La pentarchia*, 260 ss.

[84] Dal terzo decennio del sec. VI fino al primo trentennio del sec. VII si riscontra l'uso di questo titolo (nella maggior parte dei casi una sola volta) nelle seguenti sedi vescovili: Gerapoli in Frigia, Tyros, Tessalonica, Cartagine, Ravenna (attorno al 547), Milano (585), Toledo, Arles, Lyon (585), Besançon, Bourges (630/640) e poi – si tratta dell'ultimo scritto – ancora una volta nell'864. Cfr. PERI, *La pentarchia*, 262 s.; *Aquileia*, 54 s. (con la citazione delle fonti e della bibliografia particolareggiata).

[85] Verso la fine dell'anno 533 Atalarico scrisse al papa Giovanni II sul regolamento dei tributi in occasione dell'ordinazione dei vescovi titolandolo con *apostolicus pontifex*, mentre indicò i metropoliti come patriarchi (*universi patriarchae, alii patriarchae*), i vescovi invece con *episcopi* (CASSIODORUS, *Variae 9,15,3-9*; cfr. B. MEYER-FLÜGEL, *Das Bild der ostgotisch-römischen Gesellschaft bei Cassiodor*, Bern (e altrove) 1992, 474 ss.). PERI (*Aquileia*, 61) data nel tempo ostrogotico l'inizio dell'uso del titolo di patriarca in Aquileia (e in altre sedi metropolitane in Italia), FUHRMANN (*Studien* II, 50 n. 146) vede invece qui solamente l'espressione dell'uso linguistico di allora.

ne Giustiniano che con tre novelle (negli anni 541, 545 e 546) limitò il diritto all'uso del titolo di patriarca in cinque grandi sedi vescovili (la cosiddetta pentarchia) [86]. Nelle condizioni politiche di allora, dopo la felice riconquista dell'Italia nel successivo decennio, queste leggi significavano che in tutto l'Occidente solo la chiesa romana poteva usare questo titolo. In realtà rinunziarono ad esso immediatamente le importanti sedi dell'Oriente mentre quelle in Occidente solo progressivamente, ad es. Ravenna e Milano nel territorio bizantino, Lione e Arles nel regno franco [87]. Presso Giustiniano il criterio determinante seguiva le idee e le deliberazioni sulla precedenza di alcune sedi vescovili accolta nei primi quattro concili ecumenici (Nicea, canone 6; Costantinopoli, canoni 2 e 3; Calcedonia, canone 28): il rango superiore di questi centri nella gerarchia ecclesiastica si basava richiamandosi alla loro ortodossia e all'origine apostolica [88].

Nella limitazione del titolo di patriarca solo a cinque sedi vescovili, il criterio dell'origine apostolica e dell'ortodossia divenne di fondamentale importanza. In Aquileia stessa, che nel decennio dopo l'emanazione delle leggi di Giustiniano si staccò dalla chiesa cattolica, potremmo motivare il titolo di patriarca, che nessuno riconosceva, con l'idea dell'origine apostolica della chiesa ma-

[86] JUSTINIANUS, *Novella 109 pr.* (Mai 541); *123,3* (546; in entrambi i casi la conferma della pentarchia); *131,1-2* (545; i canoni dei 4 concili ecumenici hanno la validità di leggi statali; il primato ecclesiastico del papa cui segue nel rango l'arcivescovo [!] di Costantinopoli). Cfr. PERI, *La pentarchia*, 229 ss.; 267 s.; brevemente anche G. PRINZING - K.P. TODT, *Patriarchat,* «Lexikon des Mittelalters» 6 (1993), 1786.

[87] Cfr. FUHRMANN, *Studien* I, 135; PERI, *Aquileia*, 57 s.

[88] Sui canoni citati v. P.-P. JOANNOU, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata (Roma) 1962, 28 s.; 46 ss.; 90 ss.; 170 (canone 36 del concilio trullano 691/2 con la riconferma della pentarchia). Nella *Novella 109 (pr.)* Giustiniano pose la pentarchia come criterio dell'ortodossia (*Haereticos... omnes qui non sunt membrum sanctae dei catholicae et apostolicae ecclesiae, in qua omnes concorditer sanctissimi totius orbis terrarum patriarchae et Hesperiae Romae et huius regiae civitatis et Alexandriae et Theospoleos et Hierosolymorum, et omnes qui sub eis constituti sunt sanctissimi episcopi apostolicam praedictam fidem atque traditionem*). Sulla fondatezza dell'origine apostolica della pentarchia cfr. PERI, *La pentarchia*, 273 ss. (sulle fonti dalla fine del sec. IV fino al sec. XII).

dre, poiché tutti gli altri argomenti per l'uso di questo titolo decaddero. L'insistenza degli scismatici su questo titolo [89], che in Occidente nessuno riconosceva [90], mentre in Oriente era del tutto ignoto [91], significava nell'Italia bizantina usurpazione nei riguardi della legislazione statale. Al generale riconoscimento del titolo di patriarca per Aquileia e Grado si giunse in Occidente nel

[89] I vescovi aquileiesi usavano per sé il titolo di *patriarcha* solamente nell'ambito locale scismatico. Vi alludeva ironicamente il papa Pelagio I con l'aggiunta *ut ipsi putant* (p. 64); tale sembra essere anche l'interpretazione dei firmatari dei partecipanti alla sinodo di Grado conservati nel protocollo della sinodo di Mantova dell'827 (*Helias, patriarcha sanctae Aquileiensis ecclesiae*; *MHG, Leges* III, *Concilia* 2, p. 588, 12 e 16); di carattere locale scismatico nel territorio longobardo è anche la menzione del *summus patriarcha Iohanne(s)* (il patriarca scismatico di Aquileia dal 606/7 in poi) nella iscrizione sepolcrale metrica del vescovo scismatico Agrippino di Como (attorno al 620), la più antica menzione epigrafica del titolo di patriarca per Aquileia (Cuscito, *Testimonianze epigrafiche sullo scisma tricapitolino*, «Rivista di archeologia cristiana» 53, 1977, 231-256, spec. 238-244; Tavano, *Aquileia e Como prima del 612 e dopo il 1751*, in: *Atti del Convegno Como e Aquileia. Per una storia della società Comasca (612-1751)*. «Raccolta storica pubblicata dalla Società Storica Comense» 19, 1991, 83-102, spec. 93-95; *Il patriarcato*, 12). Nella corrispondenza con gli imperatori bizantini (un caso) e con i papi, essi (ovvero i loro suffraganei) alla fine del sec. VI e durante il sec. VII non usavano mai il titolo di patriarca; nella lettera all'imperatore Maurizio nel 591 i suffraganei nominano il patriarca Severo sempre con il titolo di *archiepiscopus* (*MGH Epist.* I, n. 16a, p. 17 ss.); nei rari documenti conservati i patriarchi cattolici di Grado indicano sempre se stessi come *(humiles) episcopi*, così nella sinodo di Roma del 680 (*ACO* II/2,1 [1990], 154/155, n. 88) o nella lettera del papa Stefano III dell'anno 770/772 (*MGH Epist.* III, n. 19, p. 712 s.). La firma sinodale *Nove Aquilegie ecclesie patriarcha* appare appena nel protocollo della sinodo di Roma del 731, tuttavia la sua autenticità è molto controversa (*MGH Epist.* III, p. 706,9). Paolo Diacono nel tardo ottavo secolo applicò questo titolo a Elia (571-587), a Severo (587-606/7) e a Giovanni (606/7 in poi; vedi *Historia Langobardorum 3,26; 4,33*; Tavano, *Il patriarcato*, 12).

[90] Dalla corrispondenza dei papi con i patriarchi cattolici di Grado sembrerebbe che il titolo di *patriarcha Gradensis* sia apparso già prima della metà del sec. VII (643/649; 723; *MGH Epist.* III, 679 [n. 6]; 700 [n. 9]; i documenti degli anni 683/5 e 725/31 sono citati da Cessi, *Documenti,* 26 [n. 16]; 31 [n. 20]). Essendo tutti questi documenti conservati tramite la cronaca di Dandolo, Lenel, *Studien,* 100 ss., ritenne che Dandolo avesse «corretto» questi passi; cfr. anche Fuhrmann, *Studien* II, 55. Appena nel 755 appare la prima volta il titolo di *patriarcha Gradensis* in un contesto neutrale, quando adoperò questa qualifica il papa nella lettera a Carlo (*MGH Epist.* III, 576 [n. 43]; Cessi, *Documenti,* 53 s. [n. 43]). Il titolo ufficiale con sede a Cividale appare alquanto più tardi (coerentemente appena presso Paolino, 787-802).

[91] Già verso la metà del sec. XI il patriarca di Antiochia Pietro III scrisse nella lettera al patriarca aquileiese Domenico (di Grado, ma allora con sede a Venezia) che non aveva mai letto negli scritti sacri e neppure sentito di qualche patriarca di Aquileia o di Venezia (*PG* 120, 757C - 760A; cfr. Peri, *La pentarchia*, 288 ss.; *Aquileia*, 51 n. 23).

periodo carolingio (nel tardo sec. VIII, quando già esisteva la leggenda) mentre in Oriente mai. Queste condizioni, molto sfavorevoli per Aquileia, rinsaldarono indubbiamente l'idea dell'origine apostolica della sede vescovile. Può darsi che abbia avuto origine in quel tempo l'idea dell'apostolato di Marco in Aquileia; non ne possediamo però alcuna prova attendibile.

L'unica traccia veramente attendibile per l'uso locale di questo titolo è contenuta nella lettera del papa Pelagio I all'esarca ravennate patrizio Johannes, del febbraio 559 in cui il papa scrive del patriarca aquileiese [92]:

> Peto utrum aliquando in ipsis generalibus quas ueneramur synodis uel interfuerit quispiam Uenetiarum, ut ipsi putant, atque Histryae patria(r)c(h)a, uel legatos aliquando direxerit. Quod si hoc, nec confictis quidem approbationibus, nulla rerum poterit ratione monstrari, discant aliquando non modo se generalem ecclesiam non esse, sed nec generalis quidem partem dici posse, nisi, cum fundamento apostolicarum adunata sedium, a praecis(s)ionis suae ariditate liberata, in Christi membris coepit numerari; neque enim posse dicendus est, qui praecipiti credulitate facili lapsu in praecipitio aurem falsitatibus praestat.

Probabilmente questi rimproveri si riferivano al nucleo della leggenda di s. Ermacora (con l'importantissima parte iniziale sull'evangelista Marco). Ciò era la base per l'insistenza di Paolino nel titolo di patriarca (che era probabilmente in uso già prima) e nella sua, secondo le parole del papa, falsificata dimostrazione (*confictae approbationes, nulla rerum... ratio, falsitates*) della partecipazione della chiesa aquileiese alle sinodi ecumeniche (*in generalibus synodis*) nelle quali (specialmente del 381 e del 451) fu decisa la priorità delle sedi ecclesiastiche di origine apostolica in tutta la chiesa (*generalis ecclesia*). Nella continuazione di questa lettera e in alcune altre relative allo scisma aquileiese il papa con-

[92] PELAGIUS I Papa (556-561), *Epistulae quae supersunt 24,1-2* (edd. P.M. GASSÓ - C.M. BATLLE, Montserrat 1956, 73 s.; in forma abbreviata Ph. JAFFÉ, *Regesta*, 130 n. 983 e KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 20,9.

futava – sottolineando il distacco di Aquileia dalla sede apostolica (*sedes apostolica*) – l'origine apostolica della chiesa aquileiese [93]. In ciò si potrebbe intravvedere, nel contemporaneo rifiuto del titolo di patriarca, la reazione all'esistente nucleo della futura leggenda.

Secondo queste «affermazioni falsificate» l'evangelista Marco agiva molto probabilmente più autonomamente che nella leggenda risalente agli anni dopo la composizione dello scisma (698) e nella quale la chiesa aquileiese è presentata come la figlia più fedele della chiesa di Roma. Il fatto che Venanzio Fortunato, un contemporaneo del papa Pelagio I, non menzioni la leggenda non significa che questa allora non esistesse: la sua descrizione dei santi aquileiesi infatti non è sistematica, inoltre il suo punto di vista nei confronti dello scisma era riservato [94].

Collocare l'origine della leggenda come idea in un tempo precedente potrebbe essere solo un'ipotesi. In questo caso potrebbe essere preso in considerazione il periodo intorno alla metà del sec. V (ossia quasi un secolo anteriormente allo scisma), quando, nel corso di grandi trasformazioni politiche in Occidente, si svilupparono nei grandi centri ecclesiastici e politici d'Italia leggende sull'origine apostolica o postapostolica: così la leggenda di Apollinare a Ravenna (*BHL* 623). Essa è sostanzialmente analoga a quella aquileiese: si tratta della fondazione della chiesa di Ra-

[93] La chiesa fu istituita dagli apostoli (*in radice sedis apostolicae... in apostolica est radice fundata*; Pelagius I, *Epist. 24,13 in 17* [p. 76 s.]). Il distacco dalle sedi apostoliche significa la rivolta contro l'universa chiesa (*Quisquis ergo ab apostolicis diuisus est sedibus... contra uniuersalem ecclesiam altare probatur erigere*; Pelagius I, *Epist. 52,9* [p. 137]); *apostolicae sedes* (pl.) sono anche la prima istanza nei dibattiti di casi controversi (Pelagius I, *Ep. 59,9* [p. 158]).

[94] Venanzio Fortunato menziona degli undici martiri aquileiesi documentati nel *MH* in sei gruppi (v. Cuscito, *Cristianesimo antico,* 85) solamente il suo patrono Fortunato (ma il compagno non di Ermacora bensì di Felice) ed i Canzii; v. *Miscellanea 8,6* (*PL* 88, 271); *De vita sancti Martini 4, 658-660* (*PL* 88, 424). Per il solo fatto che non nomina Ermacora non possiamo concludere che egli non conoscesse la leggenda o che questa allora non esistesse ancora (cf. Egger, *Der heilige Hermagoras*, 63 s.). Sull'indifferente contegno politico di Venanzio Fortunato nei confronti dello scisma cfr. J. Šašel, *Opera selecta*, 778 s. (= AAAd 19 [1981], 371 s.).

venna direttamente dal centro di Roma, e della consacrazione del primo vescovo personalmente da parte dell'apostolo Pietro [95]. La leggenda di s. Apollinare è nella formulazione introduttiva, riguardante l'incarico dell'apostolo Pietro al discepolo Apollinare, uguale all'incarico dello stesso apostolo all'evangelista Marco nella leggenda aquileiese [96]. Siccome la leggenda di Apollinare è anteriore alla leggenda aquileiese [97], si potrebbe supporre che quella aquileiese sia stata, in questo dettaglio, ripresa da quella ravennate. La comune essenza ideologica (la fondazione apostolica ovvero postapostolica di un allievo dell'apostolo Pietro) e le tendenze politiche di queste leggende (ossia l'origine romana di queste chiese ed il loro stretto legame con Roma) dimostrano che la loro origine è anteriore allo scisma dei Tre Capitoli, risalente quindi nel tempo tra la metà del sec. V e la metà del sec. VI. È lecito collocare la leggenda in questo periodo? [98]. È difficile imma-

[95] EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 64 ss.; cfr. la citazione di PAOLO DIACONO (alla p. 54). G. LUCCHESI, *Apollinare di Ravenna*, BS 2 (1962), 240 ss. datò l'origine della leggenda di s. Apollinare nel periodo successivo a Pietro Crisologo († 451); la sua forma trascritta e oggi nota fu datata nel sec. VII (anteriormente all'anno 666 da PICARD, *Le souvenir*, 585; 693, come anteriormente a lui già da LANZONI)). Pressapoco nel medesimo periodo e con uguali tendenze ebbe origine la leggenda sull'origine della chiesa ad Arles (il vescovo di Arles ed i suoi suffraganei motivavano il primato di Arles nell'intera Gallia nella lettera al papa Leone Magno (*PL* 54, 879-883) sostenendo che il suo fondatore era Trophimus, discepolo dell'apostolo Pietro; cfr. É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne a l'epoque romaine* I, Paris 1964, 104 ss. e PICARD, *Le souvenir*, 693 s. Parecchio più tardi (già in Paolo Diacono, vedi p. 54) è dimostrata l'esistenza della leggenda milanese di s. Anatolio (PICARD, *Le souvenir*, 697), il nucleo della quale è da alcuni autori (ad es. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 67) datato alla metà del sec. V. Per questo ed altri casi vedi anche PERI, *Le chiese*, 196 ss.; *La pentarchia*, 227 s. e soprattutto 278 ss.

[96] Cfr. *Passio s. Apollinaris 2* (*AA SS* Julii V [1868], 345); DE RUBEIS, *Dissertationes,* 129.

[97] LUCCHESI, *Apollinare di Ravenna*, BS 2 (1962), 239 ss:, *MR*, 302,1.

[98] L'origine della leggenda è datata a questo periodo da EGGER, *Der heilige Hermagoras,* 67 s. L'unico argomento di valore per la datazione del nucleo della leggenda posteriore a un periodo prima dello scisma aquileiese offre la menzione di Ataulfo nella leggenda (cap. 2; vedi p.44 nota 44); il nome è probabilmente una reminiscenza posteriore dell'omonimo re goto (cognato del re Alarico), che all'inizio dell'anno 409 traversò Aquileia (cfr. ZOSIMUS, *5,45,5-6* [ed. F. PASCHOUD, vol. III/1, 67 e 298]) e che nella tradizione aquileiese posteriore svaniva, offuscato forse dall'Attila e dai Longobardi come i principali nemici barbari della chiesa aquileiese.

ginare che nel rifiorire di queste leggende e nel rafforzamento delle aspirazioni politico-ecclesiastiche la chiesa aquileiese se ne stesse in disparte, prima di tutto per la concorrenza con Milano e con Ravenna (vecchia e nuova capitale dell'impero e sedi metropolitane). Con queste argomentazioni non possiamo, ovviamente, chiarire il fatto per cui, mediante la leggenda, le aspirazioni politiche della chiesa aquileiese col mettere in rilievo il primato di Marco tra i discepoli di Pietro, il primato di Ermacora tra i vescovi italiani, il primato di Aquileia tra le città italiane fossero state maggiori di quelle della chiesa milanese e ravennate. La chiesa aquileiese si richiamava all'apostolo ed evangelista Marco che già allora era considerato fondatore della chiesa alessandrina (per il rango la seconda nel mondo cristiano) [99]. La personalità stessa offriva maggior prestigio ad Aquileia nei confronti di Milano e di Ravenna: la chiesa aquileiese cercava infatti di essere gerarchicamente allo stesso livello delle altre comunità dell'intero mondo cristiano. Quando avvenne lo scisma fu solo la chiesa aquileiese (e non ad esempio quella milanese) ad insistere sul titolo di patriarca [100].

Tutto ciò parla a favore della supposizione secondo cui la leggenda aquileiese (o meglio il suo nucleo) è indubbiamente un po' più tarda di quella milanese e di quella ravennate, e che essa ebbe origine in condizioni per Aquileia molto più difficili e critiche di quelle in cui si trovava la chiesa milanese e ravennate verso la metà del sec. V: basti pensare all'occupazione e alla distruzione della città da parte degli Unni nell'anno 452 e alla perdita di vaste parti del territorio metropolitano a Nord e a Est nella seconda metà del sec. V.

[99] Cfr. *Decretum Gelasianum 3,3* (ed. E. v. Dobschütz, Leipzig 1912, 7; 32).
[100] Fuhrmann, *Studien* II, 50; Rossi, *Considerazioni*, 139; Peri, *La pentarchia*, 262 s.

C. La tesi «aquileiese» e la tesi «pannonica»

Non essendovi sull'apostolato di Marco in Aquileia alcuna fonte sicura ed essendo esso poco verisimile [101], il valore della leggenda per la conoscenza delle origini della chiesa aquileiese dipende soprattutto dalla possibilità di mostrare la storicità del primo vescovo aquileiese Ermacora e del suo discepolo e successore Fortunato. Ci sono due posizioni in merito, a prima vista del tutto opposte.

Secondo i sostenitori della storiografia italiana Ermacora potrebbe essere identificato con il primo vescovo aquileiese a noi noto, ovviamente non del tempo di Nerone [102] bensì (secondo l'opinione predominante) della prima metà o della metà del sec. III [103]. Egli viene infatti menzionato come il primo della serie dei vescovi aquileiesi in due elenchi dei «patriarchi» aquileiesi, i quali, a dir vero, risalgono rispettivamente al sec. XI (Grado) e al sec. XIV (Aquileia - Cividale) [104], compilati quindi molto posterior-

[101] Tra i sostenitori della storicità della missione di Marco in Aquileia il FEDALTO (*Dalla predicazione*, 255 s.; *Fondamenti*, 358 ss.: *San Marco*, 43 ss.) ha ricercato gli indizi storici per questa ipotesi, il PRESACCO (*Sermone*, spec. 9 ss. e 20 ss.; *Marco*, spec. 660 ss.; cfr. anche R. PULUZZANO - G. PRESSACCO, *Viaggio nella notte della Chiesa di Aquileia*, Udine 1998, 54 ss.) ha elencato una serie di indizi derivati della supposta missione marciana nella tradizione popolare del Friuli (la «danza sacra», elementi non paolini, spec. giudaico-cristiani nella tradizione popolare friulana etc.); nell'argomentazione storicistica non esistono secondo il nostro parere le prove sufficienti per confermare tale ipotesi.

[102] Il massimo assertore dell'autenticità della leggenda, compresa la datazione degli avvenimenti nel periodo neroniano, era tra i maggiori ricercatori del cristianesimo aquileiese il De Rubeis. Recentemente hanno accolto la datazione del martirio di Ermacora nel periodo neroniano CESSI, *Da Roma*, 296, e BILLANOVICH, *Appunti*, 21.

[103] I risultati delle ricerche di PASCHINI (MENIS, *Pio Paschini*, 22 ss.) sono state accolte dagli storici italiani e da alcuni francesi (i dati fino al 1972 sono citati da MENIS, *Pio Paschini*, 29 nota 5, e dopo questa data da CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 19 ss.; 64 ss.; 86 s. e da NIERO, *I martiri*, 166 s.).

[104] L'elenco dei vescovi aquileiesi ci viene offerto, con irrilevanti differenze, da due fonti che enumerano i seguenti «patriarchi» (fino alla tolleranza religiosa):
a) *Series patriarcharum Aquileiensium* (ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH Scriptores* 13 [1881], 367; cfr. DE RUBEIS, *MEA*, Appendix i, 6):
Primus patriarcha predicator extitit Aquilegie beatus Marcus evangelista.
Hermachoras patriarcha sedit ann. 20, mens. 5

mente alla leggenda, ma composti in base a un vecchio comune elenco presumibilmente completo e risalente al più tardi al 600 [105]. La menzione di Ermacora comproverebbe la sua identità con il primo, leggendario vescovo aquileiese. Ancor più antica, e quindi più problematica, è la menzione di Ermacora nel Martirologio Geronimiano. Qui viene menzionato come martire aquileiese il 12 luglio *Armiger(us)* assieme a Fortunato [106]. L'identificazione di

Hellarus patriarcha sedit ann. 10, d. 7.
Grisogomas patriarcha sedit ann. 12
Theodorus patriarcha sedit ann. 11
Grisogonus patriarcha sedit ann. 9

b) *Chronicon Venetum (vulgo Altinate)* (ed. H. SIMONSFELD, *MGH Scriptores* 14 [Hannoverae 1993], 37) = *Origo civitatum Italiae, et. tertia* (p. 162):
Beatissimus Marcus sedit primus Aquilegia ann. 2, et vicis sue
ellegit dilecto suo discipulo nomine Hermachora, qui fuit natione Germanie, sedit an. 20.
Hellarus fuit natione Pannonicus, sedit an. 10.
Grisogonus fuit nacione Ursantinopoli, sedit an. 10.
Grisogonus fuit nacione Dalmatie, sedit an. 12.
Theodorus fuit nacione Tracie Grecie, sedit an. 11.

Cfr. PASCHINI, *La chiesa,* 14 s.; LANZONI, *Le diocesi,* 875 s.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 64 s. Le principali differenze tra i due elenchi (il primo segue la tradizione aquileiese, il secondo la gradese-veneziana) sono le seguenti: il primo elenco offre dati cronologici più precisi, il secondo ci dà anche l'origine dei vescovi. I dati cronologici e la successione del pontificato non concordano nel caso di ambedue i Crisogoni.

[105] Non è possibile determinare con precisione il tempo dell'origine di questi due elenchi dei vescovi aquileiesi; l'elenco gradese è del sec. XI; l'elenco di Cividale è stato compilato appena nel sec. XIV ed è dipendente dall'elenco di Grado (ovvero dal suo predecessore, il quale era stato presentato alla sinodo di Mantova 827; cfr. PICARD, *Le souvenir*, 415 ss.; 426 ss.). Essendo indicati, in ambedue gli elenchi, i vescovi aquileiesi come patriarchi (in quello aquileiese singolarmente mentre l'elenco gradese porta il titolo *Nomina Aquileiensium patriarcharum*) si potrebbe collocare il *terminus post quem* dell'inizio dello scisma aquileiese nel tempo del «patriarca» Paolino (557-569). Il fatto che i due elenchi concordino tra di loro con irrilevanti differenze, mostra la loro origine comune prima dello scisma tra Aquileia e Grado (607). Pertanto si potrebbe datare l'origine dei due elenchi nella seconda metà del sec. VI. L'elenco di Grado è stato presentato dai rappresentanti della chiesa gradese alla sinodo di Mantova 827 tra le *auctoritates, quas pro sua aecclesia duxerat* e al fine sommariamente indicato (*MGH Leges* III/2 (*Concilia*), 589, 21 ss.). Vedi SAXER, *L'hagiographie*, 384 ss. (con la datazione dell'originale elenco nel tempo «dopo il 450, se non dopo il 600»; CUSCITO, *La cristianizzazione*, 183 e PICARD, *Le souvenir*, 425 s. (l'elenco con i dati precisi esisteva sicuramente a tempo del patriarca Severo [586-607], può essere anche più vecchio); 735 (la ricostruzione dell'elenco dei vescovi di Aquileia).

[106] *MH, 12. Jul.* (371): *in Aquileia sanctorum Fortunati et Armigeri* (secondo cod.

Armiger(us) con Ermacora è in effetti attendibile dal punto di vista storico e filologico [107]. Particolarmente difficile si presenta però il problema del motivo per cui venga menzionato, come vescovo, al secondo posto, dopo il discepolo Fortunato. Evidentemente il culto di Fortunato della metà del sec. V, ossia del tempo a cui risalirebbe la menzione nel martirologio, offuscò il culto di Ermacora. Un simile rapporto tra il «martire principale» e «l'accompagnatore» non sembra essere un fatto singolare: lo riscontriamo infatti anche nel caso di s. Lorenzo a Roma e di s. Vincenzo a Saragoza [108]. Essendo pertanto attendibile l'identificazione di Ermacora della leggenda con il primo vescovo nell'elenco dei «patriarchi» aquileiesi e con il martire *Armiger(us)* nel Martirologio Geronimiano, sarebbe logica la deduzione secondo cui nel IV(?) e nel V secolo Ermacora veniva venerato come primo vescovo e martire. Questo è in sostanza il nucleo della leggenda posteriore [109].

Prevalentemente diversa è l'opinione sulla personalità di s. Ermacora tra gli storici croati, austriaci, tedeschi, sloveni e in parte anche francesi [110]. La loro posizione è sostanzialmente questa: essendo la storicità di Ermacora come primo vescovo e martire

Epternacensis). Varianti dei manoscritti (*AA SS* Nov. II/1, 90) all'ultimo nome: *Armageri* (Bernensis), *Armagri* (Wissenburgensis). Quasi letteralmente citava l'elogio HRABANUS MAURUS, *Martyrol., 12. Jul.* (p. 67): *In Aquilaeia(!) natale sanctorum Fortunati et Armigeri.* Tutti i dati relativi ai martiri aquileiesi in *MH* derivano dalla prima redazione italica del martirologio, compilato tra il 431 e circa 450 (vedi AIGRAIN, *L'hagiographie*, 38; DUBOIS, *Les martyrologes*, 29 ss.; GRÉGOIRE, *Manuale*, 137).

[107] PASCHINI, *La chiesa*, 23 s.; *MH*, 372 (commentario).

[108] PASCHINI, *Le fasi*, 164.

[109] MENIS, *La passio*, 16 s.

[110] La tesi è dello storico croato RITIG, *Martyrologij*, 266-268; 353-361. La tesi fu accolta da ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 75-78; LECLERCQ, *Illyricum*, 102; F. ŠIŠIĆ, *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara* (Storia dei croati al tempo dei sovrani nazionali), Zagreb 1925, 153 n. 78; KOVAČIČ, *Zgodovina*, 19; ANONYMUS, *Naši sirmijski mučenici* (I nostri martiri sirmiensi), «Vjesnik biskupije djakovačke» 11 (1949), 104 s. Nella forma più completa la tesi fu proposta da EGGER, *Der heilige Hermagoras*. Dopo di lui fu accolta da NOLL, MIÖG 60 (1952), 413 s. (recensione della ricerca di Egger); SARIA, *Noricum*, 485; H. SCHMIDINGER, *Patriarch und Landesherr. Die weltliche Herrschaft der Patriarchen von Aquileia bis zum Ende der Staufer*, Graz-Köln 1954, 5; MIKLAVČIČ, ZČ 5 (1951), 330-333 (recensione della ricerca di Egger); *Hermogenes - Herma-*

aquileiese di fronte a testimonianze così tarde e incerte estremamente dubbia, bisogna ricercare l'origine del suo culto altrove. Tra i martiri della Pannonia e della Mesia occidentale del tempo della persecuzione dei cristiani da parte di Diocleziano viene menzionato nella Passione, conservata nel cosiddetto Breviario cividalese, nel gruppo dei cinque martiri della Mesia superiore e Pannonia inferiore del tempo di Diocleziano anche Hermogenes [111], menzionato come martire in data 23 agosto anche dal Martirologio Geronimiano [112]. Considerando il fatto che viene men-

goras, 365 ss.; *Zgodovina cerkve v Jugoslaviji* (Storia della chiesa in Jugoslavia), Ljubljana 1971, 22; *LS* 3 (1972), 101 s.; J. Pogačnik, *Il patriarcato di Aquileia e gli Sloveni*, «Quaderni di cultura» anno 3, n. 10, ser. 2 (Scuola cattolica di cultura), Udine 1965-1966, 4 ss.; L.M. Golia, *Kronika grofov Celjskih* (La cronaca dei conti di Celje), Maribor 1972, 111; B. Grafenauer in: F. Kos, *Izbrano delo* (Opera scelta), Ljubljana 1982, 369; P. Štih, ZČ 36 (1982), 262 (recensione di F. Kos, *Izbrano delo*); Dj. Basler in: A. Benac - Dj. Basler - B. Čović, *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do pada ovih zemalja pod osmansku vlast* (Storia culturale della Bosnia e Erzegovina dai tempi più antichi fino alla caduta sotto il potere osmanico), Sarajevo 1984², 319; Barton, *Geschichte* I, 25; Chevalier, *Ecclesiae*, 43 (con riserva).

[111] *Acta ss. Donati, Romuli, Sylvani, Venusti et Hermogenis martyrum* (*AA SS* Aug. IV [1867], 412-413; la *Passio ss. Donati, Venusti et Hermogenis martyrum Christi* è conservata anche nel Cod. XXII, 125v-127v del Museo Archeologico di Cividale del XII sec.; vedi Scalon, *Un codice*, 13-24 e Scalon - Pani, *I codici*, 141; per i più recenti manoscritti cividalesi (Cod. X, 148r-149v; Cod. XIII, 66v-69r; Cod. XV, 160r-165r) vedi Scalon - Pani, *I codici*, 102; 117; 122). La testimoninza è indubbiamente molto antica, scritta sotto l'influsso degli atti di s. Polione (Ritig, *Martyrologij*, 354 s.; Zeiller, *Les origines (prov. danub.)*, 75 s.). Brevi formulazioni, dati storici esatti, esiguo numero di elementi «leggendari» che compaiono appena nella seconda parte (*Acta s. Hermogenis*), dimostrano che si tratta di una testimonianza autentica. Ritig, *Martyrologij*, 354, colloca la sua origine in Pannonia attorno al 370, Egger, *Der heilige Hermagoras*, 49 s., ritiene più giustamente che gli atti fossero scritti in Italia (Friuli) nel periodo in cui le reliquie furono trasportate a Cividale. Dell'origine tardoantica anche secondo Jarak, *Martyres*, 273 s. Il valore storico degli *Acta s. Donati* etc. contesta Picard, *Le souvenir*, 582 (secondo il suo parere questo gruppo dei martiri non ha alcuna connesione né con la Pannonia né con Cividale). Breve riassunto: alla sommaria descrizione della persecuzione dei cristiani nell'ambito territoriale di Sirmio sotto il preside Vittoriano con la descrizione del processo contro i chierici di Sirmio e di Singidunum Donato, Romolo, Silvano e Venusto (capp. 1-2) segue una descrizione più particolareggiata dell'interrogatorio (con una guarigione miracolosa) e dell'uccisione del lettore di Singidunum Ermogene (capp. 3-6). La data del martirio (cap. 6, p. 413): *Passi sunt autem beatissimi Christi Donatus, Venustus, et Hermogenes sub die duodecimo Kal. Septembris, imperantibus Diocletiano et Maximiano imperatoribus.*

[112] *MH, 23. Aug.* (459): *In Aquileia natale sanctorum Fortunati Ermodori* (varian-

zionato il culto di questi martiri ad Aquileia, a Cividale e a Concordia, culto che riscontriamo nella testimonianza sul martirio (*Passio*) come pure dal Martirologio Geronimiano in poi nonché nei calendari dell'ambito territoriale friulano [113], sorprende la relazione tra il culto nel territorio della Pannonia e quello della Venezia. La relazione si potrebbe spiegare con un solo fatto: all'inizio del sec. V, dopo le terribili devastazioni in Pannonia, gli abitanti di quelle regioni emigrarono in Italia portando con sé anche le reliquie dei loro martiri [114]. In questo modo sarebbero pervenute negli anni 409-410 ad Aquileia le reliquie dei martiri pannonici Ermogene e Fortunato [115], dove, in base agli atti di Ermogene, avrebbe avuto posteriormente origine nella chiesa aquileiese la leggenda descritta sopra [116]. I compilatori della leggenda avreb-

te del nome secondo Eptern; *AA SS* Nov. II/1, 109). Varianti del manoscritto all'ultimo nome: *Hermogenis* (Bernensis e Wissenburgensis) e *Hermogerati*; vedi EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 20; BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 20 s.; SCALON, *Necrologium*, 285. Il nome e la data mostrano che si tratta del martire di Singidunum Ermogene, che era al tempo dell'origine del *MH* venerato ad Aquileia come santo del luogo. Su Fortunato che non viene menzionato negli Atti vedi *infra* p. 81 nota 144.

[113] EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 53 s.; BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 34; 39; 47.

[114] RITIG, *Martyrologij*, 357; EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 51 ss. (con abbondante documentazione scientifica).

[115] EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 59.

[116] L'affermazione che la leggenda di s. Ermacora abbia avuto origine in base agli atti di Ermogene, proposta da RITIG, *Martyrologij*, 355 s. e accolta anche da ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 77, è il più debole punto della tesi. Se n'era accorto EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 76 distanziandosene e ammettendo addirittura la possibilità che la *passio* di Ermacora fosse anteriore a quella di Ermogene (!). In realtà la somiglianza tra i due scritti è minima, si assomigliano solo quei passi che potremmo chiamare *loci communes* degli scritti sui martiri. I passi sono seguenti:

a) *Acta Hermogenis*	b) *Passio Hermagorae*
I Bell'aspetto esteriore di ambedue i martiri	
(cap. 6) *doleo de pulchritudine tua*	*vir elegans*
II I due martiri così definiscono gli dei pagani:	
(cap. 10) *diis tuis, qui nec anima nec visu nec incessu comprobantur*	(cap. 10) *dii tui lignei et lapidei sunt... diis tuis vanis, mutis et surdis*
III La guarigione dell'indemoniato:	
E. guarisce dall'ossessività la figlia del preside Vittoriano, suo giudice	E. Guarisce dall'ossessività il figlio di (I - aristocratico) Gregorio

Tuttavia le due guarigioni miracolose si differenziano per la motivazione (Ermo-

bero cambiato il nome di Ermogene in quello di Ermacora. E così il meno noto chierico inferiore della chiesa singidunense e martire Ermogene sarebbe diventato nella leggenda il primo vescovo aquileiese e martire Ermacora.

Un raffronto critico tra le due posizioni resta ancora un *desideratum*. Gli storici italiani che si sono occupati recentemente di questo problema respingono la seconda tesi giudicandola ipercritica nei confronti della tradizione aquileiese [117]. In effetti le due tesi non si escludono a tal punto come potrebbe sembrare a prima vista. La prima tesi è del tutto logica e salda, con il solo punto debole nel fatto che Ermacora non viene menzionato come martire aquileiese dalle fonti anteriormente al sec. V; la seconda tesi invece, la quale cerca di risolvere il problema con l'ausilio delle fonti più antiche, risalenti alla fine del sec. IV, presenta più punti deboli che si potrebbero così riassumere:

1. L'adattamento del nome *Hermogenes* in *Hermagoras* è molto problematico. I profughi portarono dalla Pannonia in Italia, come lo dimostrano tutti i casi a noi noti, assieme alle reliquie anche il nome esatto del martire [118].

2. Quasi impossibile (e per il processo del trasporto delle reliquie unica eccezione) sarebbe il caso che nella tradizione orale, in tempo relativamente così breve, il nome di *Hermogenes* si trasformasse in quello di *Hermagoras*. Il cambiamento del nome dovuto alla pura casualità non è verosimile [119].

gene scacciò lo spirito maligno dal tempio pagano, esso s'impossessò della figlia del preside; il figlio di Gregorio guarito da Ermacora soffriva da tre anni di ossessione) e per il procedimento (Ermogene guarì con l'imposizione delle mani, con il segno della croce e intimando allo spirito maligno di uscire, mentre nella guarigione di Ermacora si accenna soltanto alla preghiera di intimazione allo spirito maligno).

[117] PASCHINI, *Le fasi*, 161 ss. (confronto fondamentale); MARCON, *Sant'Ermacora*, 21 n. 1; BIASUTTI, *La tradizione*, 14; *Il «Proprium sanctorum»*, 21; *Otto righe*, 13; 23 n. 7; *Alessandrinità*, 26; TAVANO, *Storicità*, 4 s.; MENIS, *La Passio*, 17 n. 7; *Pio Paschini*, 29; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 70; NIERO, *I martiri*, 166.

[118] Cfr. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 51 ss.

[119] Cfr. BIASUTTI, *Otto righe*, 23 n. 7. Il nome è greco, composto dal tema *Herma* (cfr. p. 111 n. 220 infra), e non germanico come ce lo riferiscono *Chronicon Venetum*

3. Nello sviluppo logico della seconda tesi vi è una incredibile lacuna per cui risulterebbe risalire press'a poco allo stesso periodo di tempo (concedendo la precedenza temporale all'uno o all'altro dei due testi), in base al medesimo culto importato di s. Ermogene, nel medesimo ambito territoriale sia la trascrizione della passione di s. Ermogene sia la leggenda dell'attività e del martirio di s. Ermacora [120]. È impossibile che ciò fosse accaduto al tempo in cui l'identità e l'esatto nome del martire erano noti a tutti. Pertanto è veramente il caso di chiedersi se nel testo del Martirologio Geronimiano, risalente alla metà del sec. V, le date del 12 luglio e del 23 agosto corrispondano effettivamente al culto del medesimo martire [121].

4. Il rapporto linguistico-fonetico tra il manoscritto (indubbiamente rovinato nel punto dov'era scritto il nome del martire) nel Martirologio Geronimiano riferito al 12 luglio (*Armiger[us], Armager[us], Armagrus*) [122] e quello di Hermogenes e Hermagoras non è del tutto chiaro, tuttavia è più evidente l'affinità di questo nome con Hermagoras che con Hermogenes [123]. Considerando il fatto che il martirologio risale alla metà del sec. V, l'annota-

(nota 104 b) e DANDOLO, *Chronica A. 46-49* (p. 10). Il nome di Ermogene che incontriamo anche in *2 Tim 1,15*, era nel periodo paleocristiano molto più diffuso che non quello di Hermagoras; così ad es. *MR* cita addiritura sei Ermogeni, mentre tra gli Ermacori solo quello aquileiese (v. Index, p. 632; v. anche *ILCV* III [Indices] e PLRE I, 422 ss.). La possibilità della trasformazione del nome *Hermogenes* in *Hermagoras* è stata sostenuta da SARIA, *Noricum,* 485, ritenendo che dopo il trasporto delle reliquie in Italia «die Beschriftung der Reliquienschreine mit der Zeit schwer leserlich geworden war». L'argomentazione ci sembra insolita.

[120] Cfr. EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 76.

[121] Che si tratta del medesimo martire lo afferma apodítticamente («darf als sicher gelten«) EGGER, *Der heilige Hermagoras,* 20; più prudente è DELEHAYE nel commento al *MH* p. 459 n. 1 (*si vera sunt, quae ... disseruimus*).

[122] Vedi nota 106 (pp. 69 s.).

[123] Cfr. TAVANO, *Riflessioni,* 353 s. Il più antico dato epigrafico del nome del vescovo leggendario aquileiese, conservato sul ciborio nel duomo gradese del periodo del patriarca Vitalis II (897-900), è troppo tardo e troppo frammentario (ci sono conservate solo le due prime lettere, *SCS ER...*), perché ci possa chiarire il rapporto tra i nomi; la parte del nome conservata poteva infatti teoricamente riferirsi al primo o al secondo nome. Vedi TAVANO, *Grado,* 36 s.; *Riflessioni*, 354 n. 66; *Aquileia e Grado,* 289. PICARD,

zione in esso è solo di qualche decennio posteriore al trasporto delle reliquie di Ermogene ad Aquileia. Pertanto in quel tempo l'identità ed il nome dei due martiri dovevano essere ben chiari.

Oltre agli argomenti citati parlano contro la tesi sull'origine di s. Ermacora alcuni altri fatti. Non disponiamo di alcuna fonte attendibile per poter dimostrare che le reliquie dei martiri pannonici furono trasportate ad Aquileia con la prima ondata dei profughi negli anni 409-410 (unico sostegno di questa tesi, documentato anche da fonti attendibili), sebbene il fatto fosse possibile e anche verosimile. Tuttavia non possiamo escludere del tutto la possibilità di un successivo trasporto delle reliquie, nella seconda metà del sec. V o addirittura nel sec. VI. È però da escludere in modo quasi assoluto la possibilità che le reliquie fossero state trasportate in questo periodo o anche più tardi, al tempo delle guerre carolinge verso la fine del sec. VIII o addirittura dopo le incursioni magiare[124], dal momento che il culto dei martiri pannonici nel territorio aquileiese è testimoniato dal Martirologio Geronimiano.

La chiesa paleocristiana di Samagher presso Pola della fine del sec. V – il cui toponimo (Samagher) dimostrerebbe il culto di s. Ermacora già nel sec. V [125] –, conferma la tesi secondo cui si

Le souvenir, espresse l'opinione che la leggenda di s. Ermacora avrebbe avuto origine in base alla somiglianza tra il primo vescovo nell'elenco aquileiese dei vescovi (*Hermagoras*, che non sarebbe martire!) ed il nome, a dir il vero dell'ignoto martire Aquileiese *Armigero*, citato nel martirologio. Gli autori della leggenda avrebbero qui trovato anche la data della venerazione (12 luglio) del leggendario vescovo e martire. L'autore respinge l'identificazione Hermagoras - Hermogenes anche per il fatto che il secondo non era vescovo (*Le souvenir*, 582).

[124] Secondo una tarda, inattendibile testimonianza, le reliquie sarebbero arrivate in Friuli appena agli inizi del sec. X (Paschini, *La chiesa*, 66). Paschini, *Le fasi*, 181 e 183 riteneva addirittura che l'affermazione sull'importazione delle reliquie dei martiri pannonici in Aquileia non è attendibile, poiché non si sarebbe conservata in merito alcuna attendibile testimonianza; questa posizione è ipercritica nei riguardi delle citazione nel *MH* (v. Egger, *Der heilige Hermagoras*, 53 s.).

[125] A. Gnirs, *La basilica ed il reliquiario d'avorio di Samagher presso Pola*, AMSI 24 (1908), 5-48, particolarmente 7-18 (datazione della chiesa all'inizio del V sec.); Marušić, *Das spätantike und byzantinische Pula,* 17 ss. (datazione intorno al 500); Bovini,

tratta di un santo proveniente dalla tradizione aquileiese e non di culto importato dalla Pannonia. Se il toponimo deriva veramente da s. Ermacora e non da s. Macario [126], esso è derivato indubbiamente dal nome Hermagoras e non da Hermogenes. Sebbene il toponimo risalga nella sua origine al sec. V, non si tratta di certo di un derivato dal nome del martire pannonico: la forma esatta del nome doveva essere infatti (un buon secolo e mezzo dopo essere giunto nella nuova patria) ben nota, secondo la testimonianza delle fonti. Essendo la chiesa di Samagher orientata in modo che il suo asse devia di dodici gradi verso nord in direzione est-ovest, corrisponde alla festività di s. Ermacora, non già a quella di s. Ermogene ad Aquileia (12 luglio e non 23 agosto) [127]. Il reliquiario di questa chiesa, vera opera d'arte, dono del papa Sisto III ovvero di Leone I all'imperatore Valentiniano III e a sua moglie Eudoxia nel 439/40, fu portato in Istria posteriormente (metà del VI sec.) e certamente non ha nulla a che fare con le reliquie di s. Ermacora [128]. Nel 1860 fu ritrovato sotto la cattedra di Pola un reliquiario d'argento del IV o V secolo (ora conservato presso il Kunsthistorisches Museum di Vienna), dal formato di un reci-

Le antichità (fascia costiera istriana), 155-157. Deducono il toponimo e la chiesa dal patrocinio di s. Ermacora anche A. ANGIOLINI, *La capsella eburnea di Pola*, Bologna 1970, 3; M. GUARDUCCI, *La capsella eburnea di Samagher*, AMSI 26/78 (1978), 5; R. MATIJAŠIĆ, *Gli agri delle colonie di Pola e di Parentium,* AMSI 94 (1994), 43 n. 75.

[126] Da s. Macario lo deducono C. DE FRANCESCHI, *La toponomastica dell'antico agro Polese desunta dai documenti*, AMSI 51-52 (1939-1940), 175 e E. ROSAMANI, *Vocabolario Giuliano,* Bologna 1958, s.v. Samagher.

[127] Sull'orientamento della chiesa v. GNIRS, *La basilica*, 17 s.; EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 61 s.; BOVINI, *Le antichità (fascia costiera istriana),* 156 s. (con la citazione della rimanente bibliografia); sul problema della orientamento delle chiese paleocristiane, la quale era spesso dipendente dal *dies natalis* del santo-patrono, vedi anche C. VOGEL, *Sol aequinoctialis - Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien*, «Revue des Sciences Religieuses» 36, 3/4 (1962), 175-211.

[128] Th. KLAUSER, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche*, in: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* 24 (1965), 144 fece l'ipotesi secondo cui le immagini sul reliquiario si riferiscono alla leggenda di s. Ermacora. Le ricerche posteriori respinsero questa tesi; cfr. spec. ANGIOLINI, *La capsella* (come nella n. 125), 78 s. e GUARDUCCI, *La capsella* (n. 125), 123 ss.

piente esagonale, sul cui coperchio sono raffigurate sei persone: tre di queste rappresentano indubbiamente Cristo tra Pietro e Paolo, mentre l'altro terzetto potrebbe rappresentare l'apostolo ed evangelista Marco (con il rotolo) tra Ermacora (con *crux commissa*) e Fortunato [129]. Se la datazione e soprattutto l'identificazione del secondo terzetto fossero attendibili, ciò sarebbe anche un valido argomento contro la tesi «pannonica» su s. Ermogene: indicherebbe infatti l'origine della leggenda aquileiese nel periodo antico. Ma, essendo problematica l'identificazione delle singole persone (nel secondo terzetto), non possiamo ritenere il reliquiario fonte storica per l'origine della leggenda stessa. La chiesa paleocristiana di Mogorjelo in Erzegovina, costruita nella metà del sec. V (?), era, sembra, come toponimo, probabilmente consacrata a s. Ermacora. Il toponimo deriva dalla forma slava del nome del santo (in croato Mogor, in sloveno Mohor) [130]. Anche in questo caso è evidente la somiglianza con Ermacora (e non con Ermogene) e anche in questo caso potremmo difficilmente immaginare lo scambio dei nomi dei santi in pochi decenni.

Nel caso della tesi «pannonica» l'illogicità di partenza esclude la possibilità di una diversa valutazione. Non si capisce perché la chiesa aquileiese, che aveva un maggior numero di martiri propri, avrebbe dovuto, nel completare il panorama del suo passato, ricorrere a un martire meno noto, originario di altre regioni [131]. Si tratterebbe, in quel periodo, di un eccezionale e quasi inconcepibile caso di degradazione dei propri martiri e insieme del proprio

[129] H. Swoboda, *Frühchristliche Reliquiare des K.K. Münz- und Antiken-Cabinetes*, «Mittheilungen der K.K. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Denkmäler, Neue Folge» 16 (1890), 1-22; Cuscito, *I reliquiari*, 89-126, specialmente 103 e 106 ss.; *Cristianesimo antico*, 270 ss.

[130] Cfr. Dj. Basler, *Kulturna istorija* (n. 110), 319; 337; *Spätantike und frühchristliche Architektur in Bosnien und Herzegowina*, Wien 1993, 64 (con la datazione della chiesa alla metà del V sec.); ultimamente Chevalier, *Ecclesiae* 1, 425-431 (con la datazione della chiesa doppia nella seconda metà del V sec., con la critica presentazione delle ricerche e bibliografia completa); 2,43 (secondo l'opinione dell'autrice una delle due chiese dedicata a s. Ermacora).

[131] Cfr. Tavano, *Storicità*, 4.

passato, mentre la tendenza ed il senso stesso della leggenda sono del tutto opposti. Tutte le grandi comunità ecclesiali in Occidente (per esempio Milano, Ravenna, Arles, Salona) formavano, nel periodo nel quale impostavano e affermavano la propria posizione in qualità di chiese metropolitane (fine IV, V sec.), la coscienza di sé cercando il sostegno delle proprie ambizioni nelle tradizioni leggendarie dei loro martiri (per la maggior parte del III sec.), collocati in modo fittizio al tempo degli apostoli [132]. Il caso aquileiese sarebbe per le chiese concorrenti, per così dire, la pietra dello scandalo e scandaloso di per sé [133].

La possibilità di una diversa valutazione è contraddetta da quelle fonti dalla cui testimonianza si deduce che nell'ambito aquileiese non si giunse alla fusione dei culti dei due martiri in uno solo ma che in seguito esistevano autonomamente sia il culto di s. Ermacora sia quello di s. Ermogene. Ciò è confermato da varie testimonianze relative al destino delle reliquie dei martiri aquileiesi. Secondo una tradizione sarebbe stato il patriarca Paolino nel 568, fuggendo davanti ai Longobardi, a trasportare a Grado le reliquie di s. Ermacora e degli altri martiri aquileiesi [134]; secon-

[132] Vedi G.P. BOGNETTI, *L'età longobarda* 4, Milano 1968, 193 ss.

[133] TAVANO (*Riflessioni*, 354 n. 66) rileva che la chiesa gradese al tempo della controversia con Aquileia (in VII sec., all'inizio del IX sec.) avrebbe approfittato a suo vantaggio di ogni elemento sospetto della tradizione sulla formazione della chiesa aquileiese. Ma in verità nessun documento gradese di quel tempo palesa il minimo dubbio sull'origine aquileiese di s. Ermacora. Alla sinodo di Mantova dell'827 il rappresentante affermò *clara voce*: *Negare non possum, quia ego et paene omnes sciunt Aquileiam civitatem primam et metropolim esse et a beato Marco et Hermacora in Christi fide fundatam* (*MGH Leges* III, *Concil.* 2, 589,16 ss.).

[134] La testimonianza secondo cui il patriarca Paolino trasportò già nel 568 le reliquie di s. Ermacora è inattendibile: non riscontriamo ciò infatti nelle fonti più antiche. PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum 2,10* (ed. G. WAITZ, *MGH in usum scholarum*, 1878, 92) dice solo di aver trasportato *omne suae thesaurum ecclesiae*; gli atti del sinodo mantovano dell'827 riferiscono solo che egli trasportò *omnemque thesaurum et sedes sanctorum Marci et Hermachorae* (*MGH Leges* III, *Concil.* 2, 585, 30 s.). La poco chiara testimonianza sull'avvenimento del 568 ci viene offerto anche da altre fonti: l'anonima *Translatio* dei corpi di s. Ermacora e di s. Fortunato (MONTICOLO, *L'inventio*, 149 [*Translatio III*]; *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* [DE RUBEIS, *MEA*, Appendix II,7]); ANONYMUS, *Vitae patriarcharum* (p. 8) e BELLONUS UTINENSIS, *De vitis* (p. 29) e tra i cronisti veneti DANDOLO, *Chronica, A. 568* (p. 85). Mentre le due più antiche

do un'altra tradizione sarebbe stato invece il patriarca gradese Primogenio, nel 628, dopo una visione in sogno, a scoprire la tomba dei martiri Ermacora e Fortunato (sino ad allora evidentemente ignota!) nelle vicinanze di Aquileia (*miliario tercio*) e a trasportare i loro resti mortali a Grado [135], riponendoli nella cattedrale di s. Eufemia [136]. Delle reliquie di Ermogene non possediamo in questo periodo alcuna testimonianza; custode della tradizione di questo martire, assieme a quella degli altri martiri di Singiduno, era dapprima la chiesa aquileiese, quindi quella cividalese [137]. Per gli anni 992-996 il cronista veneziano Dandolo ci informa che il doge di Venezia fece riporre nella cattedrale di S. Eufemia a Grado le reliquie in quattro casse con su scritti i nomi dei martiri [138]. Le reliquie furono scoperte nel 1024 dopo la liberazione dalla breve occupazione militare di Grado da parte del patriarca Poppone. L'avvenimento viene ricordato con orgoglio dagli agiografi e dai cronisti veneziani [139]. Allora furono scoperte, secondo queste notizie, le reliquie dei seguenti gruppi di martiri:

1 Felice e Fortunato

2 Ermacora e Fortunato

cronache veneziane, *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* e *Chronicon Gradense* (Monticolo, *Cronache*, 6 e 49) riferiscono che Paolino portò a Grado le reliquie dei martiri «Ilario, Taziano ed altri», sul trasporto delle reliquie di Ermacora riferiscono appena Johannes Diaconus, *Chronicon Venetum* (Monticolo, *Cronache*, 62) e l'anonima *Translatio s. Marci* (McCleary, *Note*, 241). Sul destino delle reliquie di Ermacora nel medioevo e nell'evo moderno vedi Vale, *I santi*, 57-77; Marcon, *Sant'Ermacora*, 16 ss.; Tavano, *Il culto*, 203 ss.

[135] *Cronica de singulis patriarchis* (G. Monticolo, *Cronache*, 10); *AA SS* Jul. III (1867), 244 (*Translatio, c. 3*); Monticolo, *L'inventio*, 146 (*Translatio II*); 151 (*Translatio III*); *Origo civitatum Italiae, ed. tertia* (p. 124).

[136] *Cronica de singulis patriarchis* (G. Monticolo, *Cronache*, 15); Tavano, *Il culto*, 204 s.

[137] Egger, *Der heilige Hermagoras*, 53 s.

[138] Dandolo, *Chronica, A. 992 ss.* (p. 195); *Dux... in cripta sancti Marci corpora sanctorum, in IIII^or capsis recondita, occultissime, cum inscriptis titulis, collocavit; in prima corpora extant Fortunati et Felicis, in secunda Hermacore et Fortunati, in tercia Dionisii et Largi, in IIII^a Hermogenis et Fortunati.*

[139] *AA SS* Jul. III, 245 (*Translatio, c. 8*); Monticolo, *L'inventio*, 136 s; 154 s. (*Inventio I, III*), Dandolo, *Chronica, A. 1024* (p. 206); v. anche Billanovich, *Appunti*, 6 ss.

3 Dionigi e Largo
4 Ermogene e Fortunato

Pur considerando tutte queste testimonianze (derivanti indubbiamente da una stessa tradizione perpetuatasi fino al periodo della scoperta) inattendibili o addirittura «fantastiche» [140], bisogna ammettere che esse rispecchiano, nella tradizione veneziana, una chiara distinzione tra Ermacora ed Ermogene, distinzione evidente anche nelle fonti «continentali»: nei due manoscritti friulani del martirologio di Usuardo, negli antichi calendari e nei libri liturgici dell'ambito friulano dal sec. XI in poi [141]. Fu solo la scienza agiologica moderna a cercare di scoprire un'unica origine dei due culti.

Tralasciando il terzo gruppo di reliquie, che in questo contesto non interessa, il valore delle testimonianze dipende soprattutto dalla parte più «sospetta», dal fatto cioè che in tutti e tre i gruppi appare al secondo posto il nome di Fortunato. Pur non interessandoci sapere se tutte queste reliquie fossero state realmente deposte nella cattedrale di s. Eufemia a Grado o meno[142], si pone il problema se tale collegamento di gruppi di martiri è davvero ammissibile, se cioè dietro i Fortunati si nascondono una o due o tre personalità.

Il primo gruppo di martiri, Felice e Fortunato, è storicamente provato dalle testimonianze della tarda antichità e dalle scoperte archeologiche. Si tratta del culto di due martiri aquileiesi del tempo di Diocleziano, culto nell'antichità molto popolare nell'ambito della chiesa metropolitana di Aquileia [143].

[140] PASCHINI, *Le fasi,* 183.

[141] *Laudes sive acclamationes* della chiesa aquileiese del sec. XI (VALE, *I santi*, 85); i calendari liturgici dell'ambito friulano per il 23 agosto (BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»,* 27 [il manoscritto di Udine e di Rosazzo del martirologio di Usuardo], 34 [vari calendari manoscritti dal XII al XIV secolo], 39 [calendario a stampa della fine del sec. XV], 47 [i calendari a stampa del 1598 e del 1753]).

[142] Cfr. PASCHINI, *Le fasi*, 183.

[143] Vedi *infra* pp. 389 ss.

Anche nel quarto gruppo Fortunato appare come personaggio storico. Si tratta di un martire di Singidunum, il quale, a dir il vero, negli atti del gruppo di Donato non viene menzionato come compagno di Ermogene, ma secondo le testimonianze nei dittici aquileiesi (che risalgono all'antichità) era stato uno dei martiri del gruppo di Singidunum, le cui reliquie furono trasportate nella Venetia nello stesso tempo di quelle di Ermogene; perciò non deve sorprendere l'abbinamento delle reliquie [144].

Di più difficile soluzione è il problema del compagno di Ermacora, Fortunato. È vero che egli è menzionato nel Martirologio Geronimiano al primo posto, ossia prima di Ermacora, ma ciò si spiega con la sua maggior popolarità al tempo dell'annotazione nel martirologio o forse anche come conseguenza del modo in cui vi fu annotato. È possibile che si tratti di una «inversione» del nome di Fortunato «vescovo e martire» dall'11 giugno al 12 luglio [145]. Siccome Fortunato, come compagno di Ermacora, viene

[144] Il riassunto di Ferrarius dei dittici aquileiesi non conservati che risalgono all'antichità (forse anteriori agli atti del gruppo di Donato) in *AA SS* Aug. IV (1867), 589: *Hermogenes lector, et Fortunatus diaconus ecclesiae Singidonensis in persecutione Diocletiani sub Victorino praeside passi sunt eodem tempore, quo S. Donatus et socii ex eadem urbe. Cum enim Fortunatus diversis tormentorum generibus affectus in confessionem persisteret, capitis obtruncatione martyrium complevit... Quorum corpora Aquileiae requiescunt.* Sull'autenticità storica del martire pannonico-mesico Fortunato non si può dubitare, è testimoniato infatti da *MH, Apr. 9* (180); qui viene menzionato come martire di Sirmio e compagno di Donato. Soltanto in Aquileia viene indicato come compagno di Ermogene (*MH, Aug. 23*, p. 459), probabilmente per il fatto che dopo il trasporto le loro reliquie erano venerate insieme. Vedi RITIG, *Martyrologij*, 359 s.; ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 77 s.; EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 54 (tutti e tre, secondo la nostra opinione, con l'errata affermazione secondo cui il martire pannonico divenne il modello del compagno di Ermacora nella leggenda); a proposito del martire pannonico-mesico Fortunato vedi anche NAGY, *A Pannoniai*, 59 e JARAK, *Martyres*, 273 s.

[145] *MH, Jun. 11* (p. 314 s., n. 29); *in Aquileia translatio corporis Fortunati episcopi et martyris* (vedi anche le varianti negli *AA SS* Nov. II/1, 77); secondo il parere di alcuni studiosi si tratta del trasporto delle reliquie di un ignoto vescovo della Pannonia(!), in quanto tra i martiri aquileiesi non esisterebbe alcun Fortunato vescovo; vedi il commento al *MH, Jul. 12* (p. 371 s., n. 8); SAXER, *L'hagiographie*, 380 s. (col parere che si tratti del martire aquileiese). PICARD, *Le souvenir*, 582 (l'autore collega ipoteticamente questo Fortunato con il compagno Felice e con il vescovo Fortunaziano della metà del IV secolo; di fronte alla sua temporanea adesione all'arianesimo nelle controversie cristologiche questa connessione non ci sembra verosimile).

menzionato solo nella leggenda del sec. IX, mentre non viene menzionato nell'elenco dei vescovi aquileiesi (sebbene secondo la leggenda fosse consacrato vescovo prima di morire) [146] e neppure negli atti del sinodo mantovano, è possibile che si tratti di un adattamento del culto di Fortunato, compagno di Felice, con quello del compagno di Ermacora, soprattutto per il fatto che in ambedue i casi si tratta di martiri aquileiesi.

È da escludere la possibilità che dietro tutti i Fortunati si nasconda la stessa persona [147]. Se esiste tra i tre Fortunati qualche sdoppiamento, questa sarebbe possibile nel caso del santo del primo e del secondo gruppo, non già in quello del terzo e del quarto [148]. Pur sembrando alquanto inverosimile, non è da escludere la possibilità dell'esistenza del culto di tre diversi Fortunati nell'ambito aquileiese (uno importato e due del luogo), specialmente per il fatto che questo nome era tra i primi cristiani molto popolare, come lo erano, specialmente nel periodo paleocristiano, i nomi dei martiri, da quanto risulta dal materiale onomastico [149].

La soluzione del problema della precedenza di s. Ermacora nella tradizione aquileiese non esclude del tutto la seconda tesi (assegnandole però una parte più modesta, sebbene attendibile, nell'agiografia aquileiese) e sembra pertanto una soluzione di

[146] *Passio,* capp. 19-20.

[147] PASCHINI, *Le fasi*, 164 riteneva, che nel caso di tre Fortunati si tratti della stessa persona.

[148] Che il Fortunato pannonico sia la base per la modellazione della figura del discepolo di Ermacora lo affermano i fautori della tesi sull'origine pannonica di s. Ermacora (RITIG, ZEILLER, EGGER, vedi n. 144).

[149] Lo supponeva già KANDLER, *CDI, A. 293* (commento); a tale soluzione del problema propendevano anche J. PINIUS, *AA SS* Aug. IV (1867), 589 e BILLANOVICH, *Appunti*, 21 s. Che tra i martiri ve ne fossero stati molti di nome Fortunato lo dimostra la frequente menzione di questo nome nel *MH* (vedi *Index nominum*); il culto dei Fortunati viene menzionato addiritura in 44 giorni. Più frequentemente vengono menzionati solo Felice (128 giorni; il nome è sinonimo di Fortunato), Saturnino (94 giorni), Vittorio (92 giorni), Ianuario (80 giorni), Donato (69 giorni), Paolo (63 giorni) e Pietro (53 giorni), press'a poco come Fortunato, Giuliano (45 giorni), Saturo (44 giorni), Secondo (41 giorni) e Timoteo (40 giorni). La grande popolarità di questo nome tra i cristiani nella tarda antichità è dimostrata anche dal materiale epigrafico (*ILCV*, Index, s.v. Fortunatus).

«compromesso», tuttavia il suo fondamento sta soprattutto nel fatto che anche dopo l'origine della leggenda di s. Ermacora esisteva, indipendentemente da essa, il culto di s. Ermogene, ciò che esclude la possibilità di fusione del culto dei due martiri.

Alla luce della leggenda e di altre fonti, Ermacora appare come primo vescovo aquileiese, il quale di certo non era martire del tempo di Nerone; d'altronde il periodo dell'imperatore Decio (249-251) sembra il più tardo possibile [150]. La leggenda è di origine tarda, ma ebbe origine da una testimonianza autentica sulla morte del santo durante la persecuzione di Diocleziano, come dimostrano la menzione del «decreto degli imperatori», il termine tecnico di *praeses* per il luogotenente dell' imperatore e una serie di dettagli storicamente provati. La leggenda non ebbe origine dalla testimonianza sul martirio di s. Ermogene. I compilatori della leggenda scelsero il protagonista, s. Ermacora, dalla tradizione aquileiese, nella quale egli figura come martire e probabilmente anche come vescovo, non già dalla tradizione del martire di Singidunum che si è conservata accanto alla prima. Nelle sue principali caratteristiche la leggenda di s. Ermacora è la più simile alla leggenda di s. Domnio (per Salona) e s. Apollinare (per Ravenna).

[150] In questo lasso di tempo viene ipoteticamente collocato il martirio di Ermacora da NIERO, *I martiri*, 167 s. e da TAVANO, *Il «Proprium»*, 68. In base alle fonti possedute non possiamo rispondere alla domanda su quando vivesse Ermacora. Se prendiamo in considerazione gli unici dati a disposizione, offerti dai due elenchi dei vescovi aquileiesi (p. 68 s.) e da Teodoro che prese parte alla sinodo di Arles nel 314, ritornando indietro nel tempo, arriviamo appena agli anni sessanta del sec. III, pertanto potremmo collocare la morte di Ermacora addirittura nel periodo della persecuzione di Valeriano. Se riteniamo l'elenco completo senza inserire, come gli autori del passato, nomi nuovi (così ad es. BAUZER, *Historia*, «Syllabus Aquil. Antistitum» nella prefazione; che tre o quattro nomi prima di Teodoro portò a undici); o se sosteniamo il punto di vista delle grandi lacune nei cataloghi (così DE RUBEIS, *Dissertationes*, 144-156), nonostante il «prolungamento» del pontificato dei singoli vescovi non arriviamo ad un periodo antecedente al primo terzo del sec. III (cfr. PASCHINI, *La chiesa*, 15; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 65).

D. L'influsso storico della leggenda di s. Ermacora

L'importanza storica della leggenda di s. Ermacora fu nei periodi successivi veramente straordinaria. La sua prima parte (cosiddetta leggenda di s. Marco) rappresentò il fondamento per la formazione della coscienza politica e politico-ecclesiastica di Venezia (attraverso Grado, nell'ambito ecclesiastico indiretta erede di Aquileia) [151]. Essa non ebbe grande risonanza nella parte continentale del patriarcato [152]. Ancor minore fu la risonanza nelle altre parti d'Europa: infatti non la prendono in considerazione né i martirologi storici né il Martirologio Romano, pur dedicando alla festività dell'evangelista Marco (25 aprile) ampi elogi; solo relativamente rari agiografi medioevali e cronisti accennano alla missione di Marco in Aquileia [153].

Nell'ambito del patriarcato aquileiese l'influsso della leggenda di s. Ermacora si diffuse, in diversi modi. Nell'area d'influenza occidentale e settentrionale a questa leggenda se ne «agganciarono» di nuove: ad esempio la leggenda dei discepoli di s. Ermacora Sirio ed Evenzio, i quali avrebbero propagato il cristianesimo a Pavia, Verona, Brescia e Lodi (*civitas Laudensis*). In quest'ultima è possibile rilevare una posizione manifestamente «anti-

[151] Sul culto di s. Marco a Grado, documentato per il periodo antecedente al trasporto delle sue reliquie a Venezia (828) vedi TAVANO, *Il culto*, 206 ss.; NIERO, *Il culto*, 35 ss.; sul suo culto a Venezia vedi S. TRAMONTIN in: S. TRAMONTIN - A. NIERO - G. MUSOLINO - C. CANDIANI, *Culto dei santi a Venezia,* Venezia 1965, 43-73, spec. 51 ss.; vari contributi in NIERO, *San Marco.*

[152] NIERO, *Il culto*, 37 s.; TRAMONTIN, *Culto e segni di San Marco nella terraferma veneta*, in: NIERO, *San Marco,* 19-32; cfr. anche SCALON, *Due codici*; LUDWIG, *L'Evangeliario.*

[153] Cfr. *Édit. prat.*, 71; HRABANUS MAURUS, *Martyrol.* 31; USUARDUS, *Martyrol.* 218; *MR, Apr. 25 (1)* (p. 155); non è stato ancora risolto il problema se alcuni manoscritti prendano in considerazione la leggenda, specialmente del martirologio di Usuardo, in particolare quelli dell'ambito aquileiese e veneziano. Tra i testi agiografici accennano alla missione di Marco in Aquileia e all'origine del suo evangelo in Aquileia il leggendario della biblioteca vaticana (*Reg. Lat. 539*) della fine del sec. XII e IACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* (anteriore al 1267; citato da LUDWIG, *L'Evangeliario*, 191 s.). Dei cronisti medioevali citano la missione di Marco in Aquileia, a nostra conoscenza, solo ADO VIENNENSIS (ca. 870), HONORIUS AUGUSTODUNENSIS (prima metà del sec. XII), ORDERICUS VITALIS (+ 1142) e ALBERTUS MILIOLUS (fine del sec. XIII; vedi p. 57 n. 73).

milanese» dell'autore, avendo egli esteso la missione aquileiese entro la sfera d'influenza della chiesa milanese [154]. Per noi è particolarmente interessante la versione «norica» di questa leggenda (rilevabile solo dal sec. XIII in poi). L'autore ha cambiato la primitiva versione «italica» sostituendo Lodi con Lorch (*civitas Lauriacensis*) e collocando la fondazione di questa diocesi (ossia di quella di Passau, sua erede) nel periodo apostolico [155]. La chiesa di Lauriaco (ovvero di Passau) arrivò al punto di sostenere che erano giunti a Lauriaco gli stessi evangelisti Marco e Luca, superando nelle sue ambizioni addirittura la chiesa aquileiese [156]. La leggenda e le sue derivazioni «coprirono», nel senso della missione, la parte occidentale e settentrionale dell'ambito aquileiese «escludendo» però la provincia della Rezia [157]. La leggenda di s. Massimiliano di Celeia invece attribuisce la fondazione dell'arcidiocesi di Lauriaco (Lorch) al primo vescovo aquileiese s. Ermacora e al suo successore Fortunato [158].

[154] *BHL* 7976 e 4619 (Quentin, *Les martyrologes*, 278); Florus, *Sept. 12* (*Édit. prat.*, 167); Ado (309-310); Usuardus (p. 301 s.); *MR, Feb. 8 (7)* (p. 53); *Sept. 12 (6)* (p. 392); *Dec. 9 (6)* (p. 573). Vedi anche Lanzoni, *Le diocesi*, 984 ss.; Paschini, *Le fasi*, 175 s.; P. Bertocchi, *Evenzio*, BS 5 (1964), 377; F. Caraffa, *Siro, vescovo di Pavia*, BS 11 (1968), 1241-1243; G.P. Bognetti, *L'età longobarda* IV, Milano 1968, 196 ss.

[155] A. Huber, *Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christentums in Südostdeutschland* I, Salzburg 1874, 56 ss.; Heuwieser, *Geschichte*, 10 ss.

[156] La notizia dell'origine apostolica della diocesi di Lauriaco è contenuta in uno dei documenti falsificati del vescovo di Passau Pilgrim della fine del sec. X (cfr. Lhotsky, *Quellenkunde*, 167 ss.; ultimamente fondamentale F.-R. Erkens, *Die Ursprünge der Lorcher Tradition im Lichte archäologischer, historiographischer und urkundlicher Zeugnisse*, in: Boshof - Wolff, *Das Christentum*, 423-459), poi nelle cronache locali di Passau intorno alla metà del XIII sec. (*Historia episcoporum Pataviensium et ducum Bavariae* [*MGH Scriptores* 25, 617]; Bernardus Noricus, *Historiae* [*Prologus; ibidem*, p. 652]) e nella Cronaca di Celje della metà del XV sec. (F. Krones, *Die Freien von Saneck und ihre Chronik als Grafen von Cilli* II, Graz 1883, 51). La notizia del viaggio apostolico di Marco e di Luca a Lauriaco è documentata dall'epigrafe sul campanile a Enns della seconda metà del sec. XVI (Noll, *Frühes Christentum*, 17: Pillinger, *Christenverfolgung*, 5 fig. 1; Barton, *Geschichte* I, 24).

[157] Questo territorio è «coperto» dalla leggenda di s. Lucio, re britannico cristianizzato della seconda metà del sec. II, il quale avrebbe intorno al 200 personalmente diffuso il cristianesimo nella Rezia (Huber, *Geschichte*, 55). Vista nel suo contenuto la leggenda non rispecchia né gli interessi aquileiesi né quelli milanesi. Cfr. Barton, *Geschichte* I, 25 s.).

[158] *Acta s. Maximiliani 1* (*AA SS* Oct. VI [1868], 52 F).

Nell'ambito aquileiese-istriano l'influsso della leggenda si manifestò in forma di «prestito» dei suoi personaggi per la formazione di nuove leggende di martiri, collocate sia al tempo di Ermacora (così la leggenda delle vergini aquileiesi) sia in epoca posteriore (così la leggenda del martire triestino Servolo) [159].

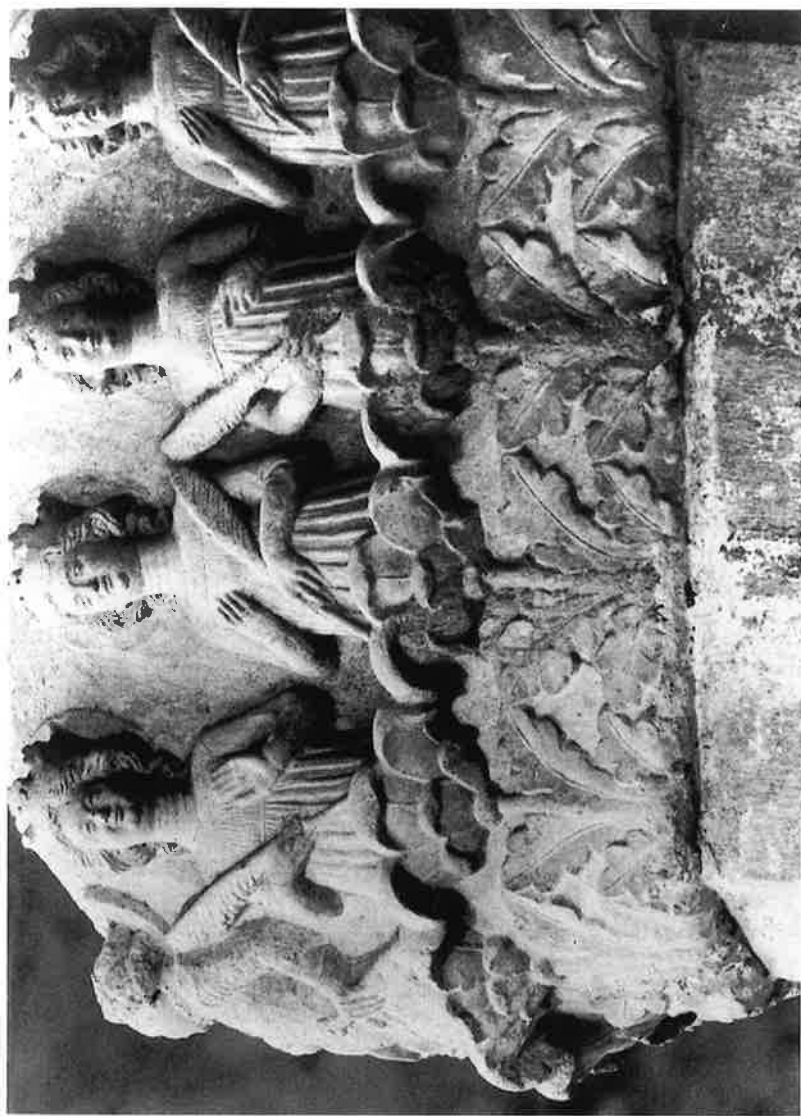
Nelle regioni orientali del patriarcato l'influsso della leggenda si manifesta nel fatto che vi si sostiene una tempestiva cristianizzazione delle regioni ad oriente di Aquileia, basandosi sulla testimonianza della leggenda secondo cui Ermacora avrebbe inviato i missionari «a Trieste e in altre città». Tali affermazioni risalgono agli storici dell'epoca moderna [160], specialmente per la parte orientale e nordorientale dell'area d'influenza aquileiese, per la quale non si era formata nel medioevo alcuna leggenda connessa con la personalità di Ermacora, della quale però provenivano due manoscritti della leggenda (tardo XII sec. e l'inizio del XV sec.). Simili idee si propagarono in base alla diffusione del culto di s. Ermacora in queste regioni [161].

[159] La leggenda delle vergini aquileiesi verrà trattata sotto (pp. 90 ss.). Nella leggenda del martire triestino Servolo (pp. 207-213) incontriamo Ataulfo (*Attulfus*), secondo questa leggenda vicario del governatore (*praeses*) Iunilus, che prese ad ammirare Servolo. Vedi SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 71 f. Nell'atto di donazione falsificato del sec. XII, su richiesta del patriarca Ilario (secondo il catalogo dei vescovi successore di Ermacora) *Laurentia regina, Ataulfi Aquileiensis filia*, avrebbe fatto nel 165 donazioni alla chiesa di Cittanova. L'atto di donazione avrebbe confermato lo stesso papa Pio I, originario di Aquileia (pp. 107 s.). Cfr. DE RUBEIS, *Dissertationes*, 78; KANDLER, *CDI*, A. 110; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 228; EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 73 s.

[160] SCHÖNLEBEN, *Carniolia*, 152 ss.; BAUZER, *Historia*, 2,32; 35; VALVASOR, *Die Ehre*, II/8, 509; M. POHLIN, *Kraynska kroneka* (manoscritto del 1770, il passo è pubblicato da P. RADICS, «*Kraynska kroneka*» *p. Marka Pohlina*, «Izvestija Muzejskega društva za Kranjsko» 11 [1901], 45).

[161] J. HÖFLER, *Trije popisi cerkva in kapel na Kranjskem in Slovenskem Štajerskem s konca 16. stoletja* (Tre descrizioni delle chiese e capelle nella Carniola e Stiria slovena dal fine del XVI sec.), *Viri za zgodovino Slovencev* 6, Ljubljana 1982, pp. 28/9 (n. 136); 30/31 (153); 32/3 (209); 38/39 (307); 44/45 (380); 48/49 (450); 56/57 (571); 58/59 (584); 68/69 (36); 70/71 (63); IDEM, *O prvih cerkvah in pražupnijah na Slovenskem* (Über die ersten Kirchen und Urpfarren in Slowenien), Ljubljana 1986, 46 s. Ermacora e Fortunato vengono menzionati come patroni della diocesi di Lubiana negli atti istitutivi di questa diocesi del 1461 e 1462 (... *in Cathedralem ecclesiam ipsius civitatis Laybacensis sub vocabulo sanctae Trinitatis, ... Hermachore et Fortunati Martyrum...*; «Zgodovinski zbornik. Priloga k 'Laibacher Dioecesanblatt-u'» 1 [1888], 7; 3 [1890], 116).

1. *Passio ss. Hermacorae et Fortunati. Incipit* (Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. Lat. 22242, f. 87v).

2. La consacrazione di s. Ermacora, primo vescovo di Aquileia (da sinistra a destra: l'apostolo Pietro, s. Ermacora, l'evangelista Marco). Aquileia (Cripta della Basilica, affresco, prima metà del XII secolo).

3. Le vergini martiri aquileiesi Eufemia, Dorotea, Tecla e Erasma. Capitello figurativo del duomo di Aquileia, XIV secolo.

4. S. Eufemia e s. Tecla. Ritratto dal mosaico absidale della basilica Eufrasiana (Parenzo), metà del VI secolo.

5. S. Massimo di Emona. Statua nella cattedrale di Lubiana scolpita nel 1713 dal maestro Angelo Pozzo.

- - -

1 -] . . . [-

2 -]Ν̣ Τ̣ Ο Κ Ρ Ι Σ Ι̣ .[-

3 Θ Ε Σ Π Ε Σ Ι Η Ν Α Ι̣[-

4 -]Ν̣ Α Μ Φ Ι Β Α Λ Ο Ν Τ Ε Σ [-

5 Ε Υ Σ Ε Β Ι Η Σ Τ Α Γ Α̣[-

6 ?]Ο Υ Ρ Α Ν Ι Ο Ν Π Ο Λ Ο Ν Α Υ̣ Ι̣[-

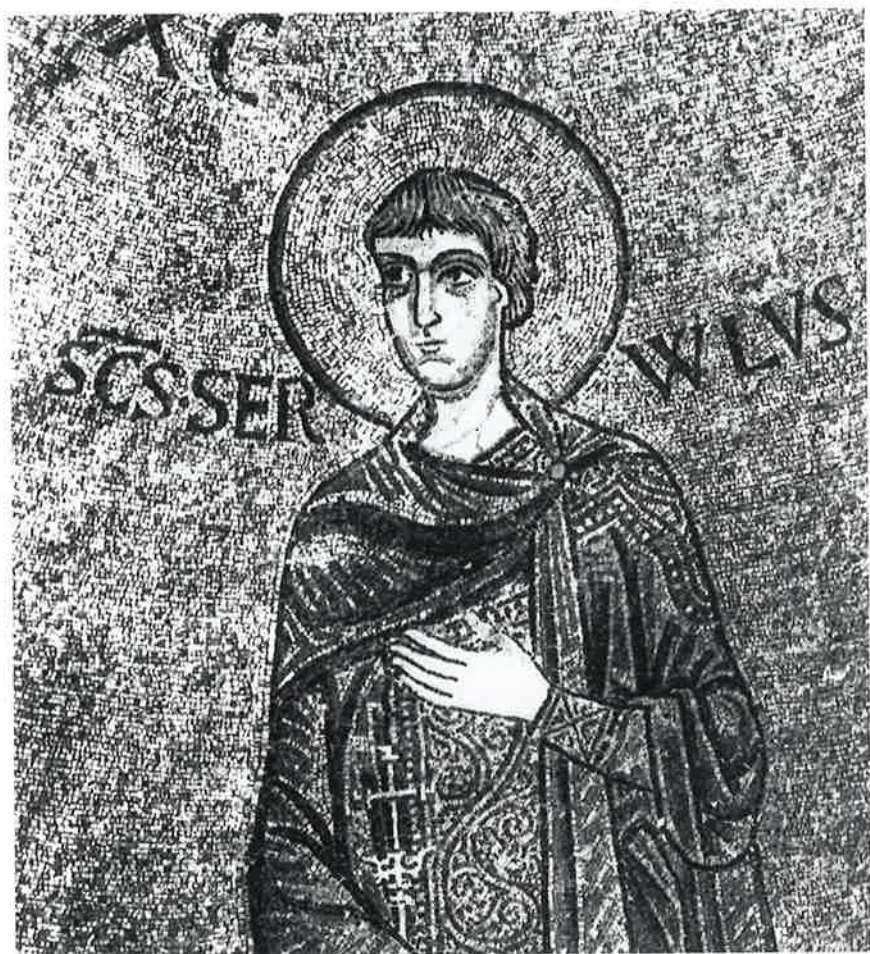
7 Ε Υ Μ Ε Ν Ε Ι̣ Ι̣ Ν̣ Α Ρ Ι̣[-

vac.

8 -]Β Η Σ Ν Ε Ι Λ Ω Ι Δ Ο Σ Α Ν [- -

9 -]. Η Σ vac. Τ Ω Ν Δ Ε̣ [- -

6. L'iscrizione greca di Poetovio (vedi pp. 185-186; trascrizione secondo M. Šašel Kos, *Fragment*, p. 13).

7. I santi Ilario e Taziano. Altare nella cattedrale di Gorizia (autore Giuseppe Tominz, circa 1830).

8. S. Servolo. Mosaico absidale nella cattedrale di Trieste (inizio del XIII secolo).

Queste leggende, supposizioni e affermazioni sono di origine molto posteriore, alcune addirittura di mille e più anni posteriori al periodo in cui si vorrebbe vi fosse inclusa la vicenda, ed hanno un valore storico molto scarso. Esse rivelano il modo in cui si immaginava la cristianizzazione delle regioni nella sfera d'influenza aquileiese sia nel medioevo sia nell'evo moderno sino all'avvento della storia come scienza. Il fatto che Aquileia si trovi sempre in primo piano è forse da attribuire alla diffusione del cristianesimo in questi luoghi (nell'arco di tempo che va press'a poco dalla seconda metà del sec. III al sec. V) da parte dei missionari aquileiesi. Purtroppo le fonti antiche attestano l'attività missionaria e organizzativa della chiesa aquileiese solo nei riguardi della vicina Concordia alla fine del sec. IV [162].

La leggenda aquileiese veniva già per tempo presa in considerazione da due vicini centri ecclesiastici, che avevano parimenti creato le proprie leggende «di fondazione» press'a poco nello stesso periodo di quelle di Aquileia, anche queste collocate suppergiù nel medesimo contesto e scorcio di tempo (periodo apostolico: il fondatore è discepolo di Pietro) della leggenda aquileiese: Ravenna e Salona.

Nel caso di Ravenna si può dire che la leggenda aquileiese vi era stata accolta probabilmente molto per tempo. Se nel *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* (intorno all'840) la chiesa di S. Eufemia viene menzionata come la prima chiesa di Ravenna in cui Apollinare avrebbe battezzato, si può desumere che era già stata accolta la leggenda aquileiese delle vergini martiri battezza-

La festività di Ermacora e Fortunato è menzionata da tutti i *Propria sanctorum* della diocesi di Lubiana, con le lezioni che riprendono il contenuto della leggenda; così il *Proprium sanctorum* del 1687, 1729, 1781 e 1848. A questi due martiri è dedicato il primo scritto agiografico sloveno: *Ta male katechismus tu je bukuvze... P. Petra Kanisia* (l'edizione slovena curata da Marko Pohlin), Wien 1768, 108-113. Cfr. Bratož, *Lo sviluppo*, 28 ss.

[162] Vedi Zovatto, *Le origini*, 47 ss. e la n. 184 *infra*; A. Quacquarelli - I. Rogger (ed.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo.* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze religiose in Trento 9 [1985]); brevemente anche Bratož, *Der Einfluß*, 34.

te da s. Ermacora, benchè egli non venga espressamente menzionato. Il culto di questa santa a Ravenna nel medioevo si fondava sulla tradizione aquileiese, non già sul possesso delle reliquie della martire calcedonese del tempo di Diocleziano; diversamente il compilatore del *Liber pontificalis*, il chierico ravennate Agnello, non si sarebbe permesso il divario di tempo di due e mezzo o tre secoli (se consideriamo il tempo del trasporto delle reliquie di questa santa in Occidente). Successivamente la chiesa ravennate riunì, nel contenuto, le due leggende di fondazione in una sola: dopo l'espulsione di Apollinare nell'Illirico, dove l'iniziatore del cristianesimo ravennate avrebbe propagato il cristianesimo con grande impegno (a Corinto, a Salona, in Pannonia, lungo il corso del Danubio, in Tracia – cioè nelle regioni che non erano state mai nella sfera d'influenza della chiesa aquileiese!) [163], egli si sarebbe fermato, sulla via del ritorno, ad Aquileia presso il vescovo Ermacora, discepolo dell'evangelista Marco. Ermacora gli avrebbe donato, su sua richiesta, le reliquie della prima martire cristiana, della vergine aquileiese Eufemia, con le quali Apollinare avrebbe consacrato la prima chiesa nelle vicinanze di Ravenna [164].

[163] QUENTIN, *Les martyrologes*, 63 s.; BEDA, *Jul. 23* (*Édit. prat.*, 134); ADO, *Jul. 23* (17); HRABANUS MAURUS, *Jul. 23* (p. 72). Solo l'*Historia inventionis s. Apollinaris episcopi et martyris*, cap. 4, del sec. XII diffonde la missione di Apollinare anche in Istria, che apparteneva sempre all'ambito della chiesa aquileiese: *Istria provincia quaedam est in partibus Illyricis, cuius incolas beatus Apollinaris, cum ibi exularet, ad fidem Christi evangelica praedicatione convertit. Unde in eadem provincia celeberrimus est, et quasi ejus regionis Apostolus summa devotione venerabilis* (*AA SS* Jul. V [1869], 360 C). Qui, in base alle antiche errate immaginazioni geografiche e linguistiche, confondevano il nome di *Istria* con il nome della regione presso il fiume *Istros* (lat. *Danuvius*). Il culto di Apollinare in Istria ha un fondamento storico nello stretto contatto dell'Istria (specialmente meridionale) con Ravenna, contatto che è possibile seguire dai tempi di Giustiniano fino al sec. XIII. Vedi A. TORRE, *Sui rapporti tra Ravenna e l'Istria nel Medio Evo*, «Annuario d. r. L. Sc. "A. Oriani" di Ravenna», 1928, 39-80; M. MAZZOTTI, *Massimiano di Pola*, «Pagine Istriane» 3, 1/4 (1950), 14-21; GUILLOU, *Régionalisme*, 96 ss.; MARGETIĆ, *Histrica et Adriatica*, 33 s.; CUSCITO, *L'apporto della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria agli studi giuliani di storia religiosa*, AT 4,45 (1985), 74 s.

[164] AGNELLUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis 1* (p. 280 = *AA SS* Jul. V [1868], 350), che attinge alla leggenda di s. Apollinare (*BHL* 623, dalla metà del VII sec.; cfr. PICARD, *Le souvenir*, 658 s.), menziona solo la chiesa di s. Eufemia a Ravenna come la prima chiesa dove Apollinare avrebbe battezzato (*In basilica beatae Eufemiae*

La tradizione ravennate attesta pertanto una proficua collaborazione tra le due chiese sin dai primordi del cristianesimo nelle due città. Dal caso di Ravenna traspare una forte tendenza a collegare le due leggende di fondazione prendendo in considerazione tutte le ambizioni della chiesa aquileiese quali emergono dalla leggenda di s. Ermacora (addirittura il primato della chiesa aquileiese per quel che riguarda la precedenza nel tempo del culto dei santi). Qui non viene presa in considerazione unicamente la leggenda di s. Marco, in cui viene espressamente ribadito il primato di Aquileia su tutta l'Italia.

Meno stretto e pertanto meno percettibile è il legame della leggenda aquileiese con la leggenda di fondazione della chiesa di Salona. La storiografia medioevale di Spalato insisteva sulla contemporaneità dell'attività missionaria sulle tre coste dell'Adriatico: di quella di Apollinare a Ravenna come capitale dell'Emilia, di quella di Marco ad Aquileia quale capitale della *Venetia et Histria* e di quella di Domnione a Salona quale capitale della Dalmazia. Nel caso di Spalato si nota che veniva presa in considerazione solamente la leggenda di s. Marco, mentre Ermacora non viene menzionato da nessuna parte [165]. Presupponendo che la chiesa paleocristiana a Mogorjelo fosse di fatto consacrata a s. Ermacora, si potrebbe dedurre l'influsso di Aquileia nell'ambito territoriale dalmatico tramite Salona, che giungeva fino a Narona, nel cui am-

quae vocatur ad Arietem, primitus baptismum fecit). La storiografia posteriore di Ravenna ha creato l'immagine sull'incontro tra Apollinare ed Ermacora in Aquileia in cui questi avrebbe consegnato ad Apollinare le reliquie della martire Eufemia, che aveva subito il martirio poco tempo prima (*AA SS* Sept. I [1868], 606 C).

[165] Mentre la *Vita s.Domnii episcopi 2* (*AA SS* April. II [1866], 7) cita tra i discepoli di Pietro solo Pancrazio, Apollinare e Domnio, l'*Historia Salonitana maior 3* (ed. N. KLAIĆ, Beograd 1967, 73) riporta: *Beatus Petrus... per oras Adriatici sinus tres direxit pontifices: Appolinarem Ravene, que est metropolis totius provintie Emilie, Marcum evangelistam Aquilegie, que preerat Venetie et Ystrie, Domnium vero in Salonam direxit, que caput erat Dalmatie et Croatie* (compilazione da *Historia Salonitana minor* e dalla leggenda di s. Domnione). Vedi anche THOMAS ARCHIDIACONUS, *Historia Salonitana* (ed. F. RAČKI, *Monumenta spectantia Slavorum meridionalium 26*, Zagrabiae 1894, 8); F. BULIĆ, *Po ruševinama stare Salone*, Split 1986, 176.

bito territoriale si trova Mogorjelo. Tuttavia non possediamo in merito alcuna fonte [166].

Riguardo alla tradizione della chiesa ravennate e salonitana possiamo dire che si tratta di due centri con i quali Aquileia non aveva avuto mai conflitti territoriali e neppure frequenti contatti, e con i quali si trovò di rado in rapporti complessi o problematici. Più interessante sarebbe sapere come venivano considerati i primordi della chiesa aquileiese, nonché l'estensione della sua missione, nei due centri che avevano con Aquileia contatti più stretti, ossia a Milano e a Sirmio [167]. Purtroppo però non si è conservata in proposito alcuna testimonianza.

E. La leggenda delle vergini aquileiesi

Delle leggende sorte sotto l'influsso di quella di s. Ermacora, la più importante, per il ruolo storico, sembra essere la leggenda del martirio delle vergini aquileiesi Eufemia, Dorotea, Tecla ed Erasma. Essa è l'unica, accanto a quella di Ermacora, ad aiutarci ad illustrare i primordi del cristianesimo ad Aquileia. Ecco un breve riassunto del racconto – che è poi una pallida imitazione medioevale, artificiosamente innestata nell'ambiente antico [168]:

Al tempo dell'imperatore Nerone, quando in Aquileia era preside Sevasto, vivevano nella città due facoltosi fratelli, Valenzio e Valentiniano. Il primo era pagano, il secondo invece cristiano, convertito dal vescovo Er-

[166] Vedi p. 77 *supra*.

[167] Sui contatti di Aquileia con Milano e Ravenna vedi la raccolta *Aquileia e Milano,* AAAd 4 (1973) e *Aquileia e Ravenna,* AAAd 13 (1978); breve descrizione dei rapporti tra Aquileia, Sirmio e Salona in BRATOŽ, *Die Geschichte*, 494 ss.

[168] La leggenda, conservata in più varianti tra loro differenti (come *lectiones* nell'antico breviario aquileiese), come *passio* è pubblicata in *AA SS* Sept. I (1868), 607-608. La prima parte della leggenda è pubblicata con commento da KANDLER, *CDI*, A. 64; vedi anche *BHL* 2706-2707. Quattro manoscritti della leggenda si trovano nei codici cividalesi: Cod. X, 239r-242v; Cod. XIII, 186v-192r; Cod. XVIII, 31r-42r; Cod. XXIII, 69r-76v, del XII sec.; v. SCALON - PANI, *I codici*, 103; 118; 130; 142). Fra gli autori più anti-

macora. Il primo aveva due figlie, molto belle, Eufemia e Dorotea, il secondo Tecla ed Erasma, rispettivamente di dodici e di nove anni. Eufemia e Dorotea vennero a conoscenza del cristianesimo nella casa dello zio. Questi le conduceva di notte in una casa in cui il vescovo Ermacora predicava di nascosto il cristianesimo. Egli battezzò tutte e quattro le giovani. Quando si fecero avanti i pretendenti al matrimonio, Valenzio e Valentiniano vi si opposero. Valenzio fece costruire per sue figlie una torre sopra il fiume Natisone e le rinchiuse in essa. Secondo un'altra tradizione Eufemia e Dorotea avrebbero respinto i pretendenti pagani e per timore del padre si sarebbero rifugiate presso lo zio. A causa del tradimento del servo furono arrestate tutte e quattro. Il preside Sevasto le fece torturare atrocemente: il primo giorno le fece flagellare, quindi impiccare per i piedi e poi colpire in testa con il martello; il secondo giorno le fece legare al cavalletto di tortura (*equuleus*), scottare con le torce e tagliare loro il seno; il terzo giorno le fece condurre nude per la città, ma le giovani non provavano dolore. Il preside le fece quindi decapitare. Eseguì la condanna lo stesso Valenzio, padre e zio, e precisamente sulla torre sopra il Natisone, gettando poi i loro corpi nel fiume. Dopo questo fatto il terremoto scosse la torre, un fulmine la bruciò ed il fuoco avvolse Valenzio ed i suoi aiutanti. La notte seguente Valentiniano ed Ermacora si recarono vicino al fiume dove due angeli riportarono a loro in barca i resti mortali delle vergini. Seguì un solenne funerale, alla presenza di un numeroso clero, nella casa di Valentiniano. Il giorno della morte: 3 settembre (illustrazione n. 3).

L'origine di questa leggenda si basa su quella di s. Ermacora di cui è facile riscontrare i principali elementi: la vicenda è collocata in Aquileia al tempo di Nerone; ricordati sono incontri notturni in cui il vescovo annunzia la nuova religione e la sua presenza al funerale delle giovani. Non vi è menzionato il diacono Fortunato. Tuttavia sembra che la leggenda tragga la sua origine

chi la leggenda è riassunta *in extenso* ed è inserita nel contesto della leggenda di s. Ermacora da Bauzer, *Historia*, 2,34; Schönleben, *Carniolia* 3, 157 ss.; Valvasor, *Die Ehre* II/8, 508 s. Critico sotto questo aspetto è De Rubeis, *MEA*, 30 s. L'analisi più profonda della leggenda è di Paschini, *La chiesa*, 44-48. Nelle recenti descrizioni dell'agiografia aquileiese è poco conosciuta; P. Burchi, BS 5 (1964), 163 s. non tocca il problema dell'interpretazione storica; Cuscito, *Cristianesimo antico*, 26 la ricorda appena. Più attenzione le dedica Niero, *I martiri*, 172 s. Tra i documenti del territorio sloveno viene confermato il culto delle vergini aquileiesi nei *Propria sanctorum* della diocesi di Lubiana del 1781 e del 1848 (ambedue le volte con lezioni; vedi Bratož, *Lo sviluppo*, 30 s.).

indipendentemente da quella di Ermacora, collegata a questa solo da due personaggi secondari, dal vescovo Ermacora e dal preside Sevasto nonché dall'accenno alla città di Trieste come la più importante città nelle vicinanze di Aquileia.

La leggenda contiene però elementi caratteristici di quella di s. Barbara, e fu scritta indubbiamente sotto l'influsso di questa. Gli elementi sono: il rifiuto dei pretendenti, la consacrazione alla verginità, la tortura sadica delle giovani (taglio del seno), il ruolo della torre come carcere e come luogo di ascesi (dapprima con due finestre, quindi attraverso la mediazione delle vergini, apertura della terza finestra), il bagno «battesimale» nel fiume vicino alla torre, il contrasto ideologico tra i genitori e i figli che oltrepassa i vincoli di parentela e quelli sentimentali per cui il padre pagano uccide le figlie cristiane; l'intervento soprannaturale ovvero la giustizia divina nei confronti degli esecutori della pena di morte (il terremoto ed il fulmine distruggono la torre facendo soccombere gli esecutori) [169]. Gran parte degli elementi menzionati si riscontra, a dire il vero, in varie leggende di martiri e anche in testimonianze autentiche sulla persecuzione dei cristiani, pertanto in esse si riflettono indubbiamente casi rari ma non eccezionali [170].

[169] Cfr. G.D. GORDINI, *Barbara*, BS 2 (1962), 760-765.

[170] Al rifiuto dello sposo pagano e alla scelta della verginità accennano oltre alla leggenda di s. Barbara anche gli *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum 16* (RUINART, *Acta Martyrum*, 421). La tortura sadica delle donne, tra cui la lacerazione e recisione del seno, viene spesso menzionata nelle leggende dei martiri. A tale tortura sarebbero state sottoposte, seguendo la tradizione occidentale e orientale, le seguenti martiri: Macra (*MR, Jan. 6(3)*, p. 8), Agata (*MR, Feb. 5(1)*, p. 50), Teodosia (*MR, Apr. 2(3),* p. 121), Encratis (*MR, Apr. 16(5)*, p. 139; siccome ne dà notizia già PRUDENTIUS, *Peristephanon 4, 123* [ed. H.J. THOMSON, LCL/II, 1961, 164], possiamo ritenere autentica la tradizione), Heliconis (*MR, Mai 6(5)*, p. 212 e *Synax. CP,* 713, v. 20 s.); Febronia (*MR, Jun. 25(6)*, p. 254 e *Synax. CP,* 134, v. 4) e Barbara (*MR, Dec. 4(2)*, p. 264). Sulle tragedie familiari dovute al diverso orientamento religioso dei genitori e dei figli, v. HARNACK, *Die Mission,* 405 ss. (a dire il vero non viene mai menzionato il fatto che un padre uccidesse per ciò i suoi figli, mentre nelle fonti si accenna alle denunce e alla diseredazione). Che i cristiani abbiano avuto schiavi pagani i quali al tempo delle persecuzioni denunziavano i propri padroni e le loro famiglie, ce lo riferisce EUSEBIUS, *HE 5,1,14* (*SC* 41, 9 s.); cfr. can. 41 del concilio di Elvira (Ch.J. HEFELE, *Histoire des Conciles* 1, Paris 1907,

Tipico elemento della leggenda aquileiese è la presenza dei martiri in (doppia) coppia: il martire principale ed il suo accompagnatore (nel nostro caso poco evidente, tuttavia percettibile). In base a questa distinzione si formò in seguito la leggenda delle martiri triestine Eufemia e Tecla in cui le due più anziane cugine si presentano come sorelle e la più anziana Eufemia ha nuovamente una parte più importante della sorella più giovane. La leggenda contiene cinque miracoli, quattro dei quali sono stereotipi; tra questi vi sono due miracoli «penalizzanti» (la vendetta divina nei confronti del servo traditore che si suicida e nei confronti del padre-zio carnefice), un miracolo riguarda le bestie ossia le reliquie (i cani non toccano i seni ma ne hanno cura come di reliquie, i seni brillano di notte come fiori) e un intervento dell'angelo (veste le vergini e cancella le tracce della tortura). L'ultimo miracolo presenta invece alcuni aspetti locali: due giovani di alta statura e di grande splendore, evidentemente due angeli, che avvicinano a Ermacora e a Valentiniano la barca con i resti mortali delle giovani, ricordano il duetto dei coadiutori celesti – può essere secondo l'esempio dei Dioscuri – che riscontriamo nella tradizione tardoantica, medioevale ed anche in quella locale veneziana [171].

L'importanza storica della leggenda delle martiri aquileiesi era notevole. Le aspirazioni della chiesa aquileiese, quali tra-

245 e Schäfke, *Frühchristlicher Widerstand*, 534). La punizione divina toccata al traditore richiama per il suo contenuto (suicidio) alla morte di Giuda Iscariota, traditore di Cristo (*Mt 27,5; Acta apost. 1,16-19*).

[171] Ad es. nella descrizione della battaglia del Frigido; prima della battaglia Teodosio avrebbe visto una apparizione in sogno in cui due angelici cavalieri celesti, presentatisi rispettivamente come evangelista Giovanni e apostolo Filippo, avrebbero promesso aiuto nella battaglia. Sulla presentazione di questi due soccorritori nella battaglia riferisce per primo Theodoretus, *HE 5,29,5-9* (ed. L. Permentier - F. Scheidweiler, *GCS* 19 [1954], 324 s.); a lui seguirono in Oriente Theodoros Anagnostes, Kedrenos e Nikephoros Kallistos, in Occidente Cassiodorus, Landolfus, Frutolf e Dandolo (i passi sono citati da Bratož, *Bitka pri Frigidu v izročilu antičnih in srednjeveških avtorjev*, (La battaglia del Frigido nella tradizione degli autori antichi e medioevali), Ljubljana 1994, 18 s., 25 s., 28 s., 33; M. Springer, *Die Schlacht am Frigidus als quellenkundliches und literaturgeschichtliches Problem*, in: R. Bratož, *Westillyricum*, 73 s. L'apparizione di due cavalieri celesti come soccoritori ricorda il ruolo dei Dioscuri; cfr. A. Brasseur, *Le songe de Théodose le Grand*, «Latomus» 2 (1938), 190-195.

spaiono da questa leggenda, sono per certi aspetti ancor più temerarie che non in quella di Ermacora. In questa si presuppone il fatto che i primi martìri in Occidente avvennero proprio ad Aquileia (prima del martirio di Pietro e Paolo a Roma). Secondo i dati della cronaca aquileiese questi sarebbero effettivamente i primi martiri per la fede cristiana dopo la passione di Cristo. La leggenda ci dice ben poco sui primordi del cristianesimo ad Aquileia. Dal punto di vista del contenuto e della forma, essa appartiene ai «romanzi storici» in cui il nucleo storico è nascosto a tal punto da non essere riconoscibile [172]. Non è dato di sapere quando questa leggenda ebbe origine, non possediamo infatti dall'antichità alcuna testimonianza (come neppure per la leggenda di Ermacora). La testimonianza più antica sulla sua esistenza è data dalla cronaca dei patriarchi aquileiesi del sec. XI(?) [173]. Questa testimonianza ci rivela chiaramente il suo contenuto delineando pure la tendenza della leggenda di s. Ermacora [174]:

> Beatus Hermacoras...Aquileiensem Ecclesiam sacro martyrio decoravit, praemittens ad palmam nobiles sacratissimas Virgines, Euphemiam, Dorotheam, Theclam, et Erasmam, quas propriis manibus baptizavit. Hae Virgines post Christi passionem primae per martyrii palmam immaculato Agno sua corpora tradiderunt. Quae in Ecclesia Aquileiensi cotidie gloriosis coruscant miraculis.

Nella tradizione posteriore viene menzionata l'immediata conseguenza del loro martirio: in quei giorni Ermacora avrebbe

[172] Cfr. p. 102 *infra*.

[173] In base al fatto che la cronaca giunge fino al sinodo di Mantova (827) De Rubeis, *MEA*, Appendix 3, la datò al sec. IX (in *Dissertationes*, 72, sosteneva l'opinione che la cronaca sarebbe del sec. XIV o che fosse stata allora interpolata). M. Cipolla, *Le fonti ecclesiastiche adoperate da Paolo Diacono per narrare la storia dello scisma Aquileiese*, in *Atti e Memorie del Congresso storico tenuto in Cividale 1899* (XI Centenario di Paolo Diacono), Cividale 1900, 129, si richiama al codice dell'inizio del sec. XI; cfr. Ludwig, *L'Evangeliario*, 184 (con la citazione della bibliografia particolareggiata e con proposte di datazione della cronaca, secondo Muratori, addiritura alla seconda metà del sec. XIV).

[174] De Rubeis, *MEA*, Appendix 2,6. Cfr. anche Dandolo, *Chronica*, *A.* 62-67 (p. 12 s.).

convertito al cristianesimo ben tremila aquileiesi di ambo i sessi [175].

Che la leggenda del martirio delle quattro vergini sia stata collocata, nella sua forma originaria, ad Aquileia non lo dimostrano solamente questi documenti scritti ma anche la tradizione posteriore sul destino delle loro reliquie. Il presbitero Geminiano di Trieste sarebbe partito per Aquileia dopo la distruzione della città natale (nel 568) da parte dei Longobardi, dopo aver salvato le reliquie dei martiri triestini. Nella distrutta Aquileia avrebbe tra l'altro scoperto le reliquie di quattro vergini e le avrebbe fatto trasportare a Grado [176]. Il patriarca Paolino le avrebbe quindi riposte solennemente nella chiesa di S. Maria a Grado stabilendo come data della ricorrenza il 3 settembre [177]. Il suo successore, il patriarca Elia, fece costruire la chiesa di S. Eufemia nella quale si svolse nel 579 il sinodo dei vescovi del patriarcato aquileiese scismatico. In questa occasione i corpi delle vergini menzionate sarebbero stati esposti al pubblico e venerati da tutti i partecipanti alla sinodo [178]. In seguito non v'è più traccia di esse nella tradizione. Con la scoperta, nel 1024 a Grado, delle reliquie di Ermacora, di Fortunato e di altri martiri aquileiesi le reliquie delle vergini non vengono più menzionate [179].

È possibile, mediante queste testimonianze (paragonando questa leggenda con quella di Ermacora) arrivare a qualche nuova, importante conclusione per la conoscenza della storia della chiesa aquileiese nell'antichità? Dalle notizie nelle cronache veneziane (dal sec. XI in poi) si desume che il culto di queste mar-

[175] Dandolo, *Chronica, A. 68* (p. 13).

[176] *Chronicon Gradense* (Monticolo, *Cronache*, 37); *Origo civitatum Italie seu Venetiarum, ed. prima; ed. secunda* (ed. R. Cessi, p. 38; 70); Dandolo, *Chronica, A. 568* (p. 75).

[177] *Chronicon Gradense* (Monticolo, *Cronache*, 40-42); *Origo civitatum, ed. prima* (pp. 40 s.).

[178] *Chronicon Gradense* (Monticolo, *Cronache*, 42); *Origo civitatum, ed. prima; ed. secunda* (p. 41 e 74); Dandolo, *Chronica, A. 579* (p. 84).

[179] Vedi p. 79, nn. 138-139. Le reliquie erano conservate insieme con quelle di Ermacora e Fortunato nel reliquiario del XIV secolo; vedi Tavano, *Grado*, 130; *Aquileia e Grado*, 362 s.

tiri fiorì nell'arco di tempo della massima affermazione dello scisma aquileiese, nella seconda metà del sec. VI (prima non viene neppure menzionato) e probabilmente perse il suo valore quando lo scisma fu composto. Forse non si tratta di puro caso se le reliquie delle martiri in seguito non vengono più menzionate. Il culto delle vergini arrivò al suo apice con la consacrazione della cattedrale di S. Eufemia a Grado e con la sinodo del 579. Se allora si era convinti che si trattava di reliquie delle martiri aquileiesi, battezzate da Ermacora, e se esse furono venerate da tutti i partecipanti alla sinodo, si potrebbe ritenere che questo culto fosse allora diffuso in tutto il «patriarcato», tanto più che reliquie di Ermacora non erano state ancora ritrovate [180]. Dalle non chiare notizie dei cronisti, che non identificano la patrona della cattedrale direttamente con la prima martire nel gruppo locale delle quattro martiri, non è chiaro se si arrivò già allora allo scambio della nota martire calcedone con la fittizia prima martire aquileiese. Questa tendenza si rispecchia nel manoscritto veneziano della cosiddetta Cronaca di Altino [181]. Di fronte alla medesima tendenza di quella nella leggenda di s. Ermacora è possibile che il nucleo della leggenda delle martiri aquileiesi fosse nel contenuto formato già alla fine del sec. VI, ossia almeno due secoli prima della forma che conosciamo oggi [182].

Se ricerchiamo l'origine della leggenda nelle fonti dell'antichità ci imbattiamo in quella di s. Ermacora, ossia nel Martirologio Geronimiano. Per il 3 settembre ricaviamo i seguenti dati: *in Aquileia dedicatio basilicae et ingressio reliquiarum sanctorum An-*

[180] Vedi sopra p. 79 nn. 135-136.

[181] La completa variante veneziana del manoscritto della Cronaca di Altino (SU; Cod. del Seminario vescovile di Venezia H,V.44 del sec. XIII) pone al tempo del concilio di Grado del 579 l'*inventio* delle reliquie (... *tandem inventis sanctissimis reliquiis qui aderant in pref. concil., ipsa corpora sancta viderent et celeberrime ea honore maximo effecerunt; Origo civitatum*, p. 41 [apparato critico]).

[182] PASCHINI, *La chiesa,* 46, data l'origine della leggenda dopo il sec. IX; La leggenda fu probabilmente scritta, nella forma che oggi conosciamo, poco tempo dopo la compilazione della leggenda di s. Ermacora, forse già subito dopo la metà del sec. IX.

dreae apostoli, Lucae, Iohannis et Euphemiae [183].

È possibile datare il trasporto delle reliquie degli apostoli e di s. Eufemia ad Aquileia all'ultimo decennio del sec. IV, ossia al periodo in cui vennero portate in Occidente, e specialmente nell'Italia settentrionale, le reliquie degli apostoli e della molto popolare martire Eufemia di Calcedonia [184]. Da questo periodo in

[183] *MH*, p. 486; cfr. anche le varianti in *AA SS* Nov. II/1, 115.

[184] Dobbiamo datare il trasporto delle reliquie ad Aquileia con l'ausilio della datazione del trasporto delle reliquie a Concordia e a Milano, circostanze storiche quali sono meglio conosciute di quelle aquileiesi. In queste città compaiono pressoché nello stesso tempo le reliquie degli apostoli e martiri (H. Delehaye nel commento al *MH*, p. 242 n. 10 dice giustamente che nel caso di Aquileia e di Milano si tratta di trasporto delle reliquie e delle consacrazioni delle chiese degli apostoli *eadem paene aetate*). Le fonti riferiscono per le città menzionate sul trasporto delle seguenti reliquie (*ingressus reliquiarum*):

Milano (I) (*MH, Mai 9*; p. 241, n. 10)	Milano (II) *MH, Nov. 27*; p. 624, n. 19)	Concordia Chromatius *Sermo 26,3-4*	Aquileia *MH, Sept. 3*; p. 486)
Johannes apost.	Lucas	Johannes bapt.	Andreas apost.
Andreas	Andreas	Johannes Ev.	Lucas
Thomas	Johannes	Andreas	Johannes
	Severus	Thomas	Euphemia
	Euphemia	Lucas	

Confrontando questi dati possiamo notare la quasi identità del secondo gruppo milanese e aquileiese (in questa è assente solo il martire ravennate Severo; secondo Picard, *Le souvenir,* 51 n. 109 più probabile Sever(ian)us di Albano) e una grande somiglianza del primo gruppo milanese con quello di Concordia (in questo è presente anche Giovanni Battista, che tra le reliquie dell'Italia settentrionale è un'eccezione, l'evangelista Luca che è presente nel gruppo aquileiese e nel secondo gruppo milanese; vedi Paschini, *Note sull'origine della Chiesa di Concordia nella Venezia e sul culto agli Apostoli nell'Italia settentrionale alla fine del secolo IV,* MSF 7 [1911], 21; Cracco Ruggini, *Aquileia e Concordia,* 78 ss.). «L'ossatura» di questi gruppi è composta dagli apostoli Giovanni e Andrea (in tutti e quattro i gruppi) e Luca (assente solo nel primo gruppo milanese). Tommaso non viene menzionato nel secondo gruppo milanese né in quello aquileiese, mentre Eufemia, per il nostro caso la più interessante, è presente in entrambi, nel secondo gruppo milanese e in quello aquileiese. Per quanto riguarda Milano sappiamo che le reliquie degli apostoli (si tratta evidentemente del primo gruppo) furono trasportate in città prima dell'anno 386 (cfr. *MH*, p. 400 s., n. 35). Da Milano ricevettero le reliquie degli apostoli la città di Lodi (consacrazione della chiesa; Paschini, *Note sull'origine,* 18) e forse anche Brescia (Lemarié, *SC* 154 [1969], 105). Si sa che per la premura di un chierico di cui non è noto il nome e che divenne il primo vescovo di Concordia, la città di Concordia ricevette dall'Oriente (e non da Milano) le reliquie degli apostoli, dove il vescovo aquileiese Cromazio nei primi anni del suo pontificato consacrò la basilica degli apostoli (intorno al 389; Lemarié, *SC* 154, 106; la discussione

poi fiorì ad Aquileia (per il possesso delle reliquie e per la data del loro trasporto in città) il culto di s. Eufemia, dapprima indubbiamente ritenuta martire calcedonese. Non si sa quando gli agiografi aquileiesi sostituirono la martire calcedonese con quella del luogo. Il momento opportuno sembra essere stato il periodo dello scisma istriano [185]: la martire calcedonese, patrona della città e

sulla cronologia di questo avvenimento in: ZOVATTO, *Le origini*, 51 ss.; CUSCITO, *Cromazio di Aquileia e la chiesa di Concordia*, AAAd 25 [1984], 69-84; A. VECCHI, *Il sermone 26 di Cromazio*, AAAd 31/2 [1987], 135-155). Prima della consacrazione della chiesa da parte del vescovo aquileiese la comunità ecclesiale di Concordia aveva in possesso le reliquie già da alcuni anni (in cui si affrettò a costruire la chiesa), consegnandole in parte alla chiesa aquileiese. CHROMATIUS, *Sermo 26,1* (*CCSL* 9 A, 119) riferisce, nel sermone in occasione della consacrazione della chiesa: ... *tardius enim coepistis* (di Aquileia) *sed prius consummastis, quia ante habere sanctorum reliquias meruistis. Nos a vobis reliquias sanctorum accepimus: vos a nobis studium devotionis (et) fidei aemulationem*... Se la basilica di Concordia fu consacrata intorno all'anno 389 si può ritenere cha la basilica di Aquileia fu consacrata più tardi, all'incirca tra gli anni 390 – 400; per la datazione ca. 390 si pronunciano DUVAL (*Aquilée et la Palestine*, 309) e CUSCITO (*Cristianesimo antico*, 183 nota 70), per la datazione dopo il 391/2 VECCHI (*Il sermone*, 140), intorno al 400 invece LEMARIÉ (*SC* 154, 107). In base alla pressupposta autorizzazione per cui la dedica cadde nel giorno festivo, TAVANO (*Origini cristiane di Concordia*, in: *La Chiesa Concordiese 389-1989* I, Pordenone 1989, 46) datava l'avvenimento al 3 sett. 394 (il giorno della consacrazione sarebbe stato scelto appositamente come anniversario della sinodo aquileiese del 381; cfr. TAVANO, *Aquileia nei suoi concili antichi,* «Studia Patavina» 19 [1969], 51; *Aquileia cristiana,* 151 ss.; in questo caso la consacrazione avverrebbe solo alcuni giorni prima della battaglia presso Frigido (6 sett.) e l'arrivo dell'imperatore Teodosio in Aquileia dopo la battaglia (A. LIPPOLD, *Theodosius I.*, RE Suppl. XIII, 1973, 907). Essendo le reliquie di s. Eufemia menzionate solo in Aquileia e nel secondo gruppo milanese, si potrebbe dedurre che fossero giunte in Aquileia dall'Oriente proseguendo poi a Milano (*ingressio* in Aquileia il 3 settembre, a Milano (II) il 27. novembre (!). In Aquileia furono allora, in occasione della consacrazione della basilica degli apostoli, riunite con le reliquie degli apostoli, donate da Concordia; a Milano, invece, al trasporto delle nuove reliquie (dell'evangelista Luca e dei martiri Severo ed Eufemia, vengono sdoppiate solo le reliquie degli apostoli Andrea e Giovanni) avviene una seconda consacrazione di una chiesa milanese. DELEHAYE nel *MH*, 242 n. 10 fa presente che in questo caso non vengono menzionati né la consacrazione né il trasporto delle reliquie (quanto al contenuto i termini sono identici); egli distingue questo trasporto dal primo datandolo negli ultimi anni del pontificato di Ambrogio e poco dopo la sua morte (*MH*, 624 n. 19; cfr. anche PICARD, *Le souvenir*, 69 s.).

[185] Quattro iscrizioni nei mosaici della chiesa di S. Eufemia a Grado (579) rispecchiano l'accentuato culto di s. Eufemia (*sancta martyr Eufemia; τῇ ἁγίᾳ <E>'υφημιᾳ; ecclesia sanctae Eufemiae; sancta Eufimia uirgo*; CAILLET, *L'évergétisme*, 224, 230, 231, 254), tuttavia questi pochi dati non danno la possibilità di una più precisa identificazione della santa (martire di Calcedonia o forse già come martire aquileiese «adattata» alle nacessità locali).

particolarmente del quarto concilio ecumenico del 451, tenutosi nella chiesa a lei consacrata, era per gli scismatici simbolo di opposizione al cesaropapismo di Giustiniano e alle tendenze unitaristiche nella Chiesa di quel tempo. Il clima politico-ecclesiastico era allora evidentemente il più adatto per sostituire il culto della martire «importata», patrona e simbolo del programma politico-ecclesiastico, con quello della martire del luogo, battezzata da Ermacora. Che l'origine di questo culto sia legata al tempo dello scisma lo dimostra indirettamente il fatto che esso non si diffuse oltre i confini del patriarcato aquileiese e non viene infatti menzionato da nessuno dei martirologi storici [186], mentre il Martirologio Romano riassume brevemente la leggenda aquileiese [187]. Il culto della martire Eufemia a Milano, a Roma, in Gallia e in Africa si fonda sulla tradizione della martire calcedonese [188], solamente a Ravenna la tradizione posteriore relativa a s. Apollinare (del IX sec.) viene collegata alla leggenda aquileiese [189]. Il trasporto successivo delle reliquie di s. Eufemia da Aquileia (rispettivamente da Grado) a Trieste, e forse anche a Rovigno, ha dato origine alle leggende locali, delle quali quella triestina si riallaccia in parte alla aquileiese, quella rovignese invece alla leggenda della santa calcedonese [190].

[186] Nessun testo liturgico accenna al culto delle vergini aquileiesi prima del sec. XIII. Esso viene riscontrato appena nelle edizioni del martirologio di Usuardo degli inizi del sec. XVI; vedi Paschini, *La chiesa*, 45.

[187] *MR, Sept. 3(6)* (p. 377): *Aquileiae sanctarum virginum et martyrum Euphemiae, Dorotheae, Theclae et Erasmae, quae sub Nerone post multa supplicia gladio caesae sunt et a sancto Hermagora sepultae.*

[188] Delehaye, *Les origines*, 299, 325 ss., 338, 356, 389, 401.

[189] Vedi p. 88 *supra*.

[190] Sulla leggenda triestina (*BHL* 2717) vedi *infra* (pp. 152 ss.). La fonte basilare per la conoscenza della tradizione su s. Eufemia è il codice del XIV o del XV secolo contenente tra i cinque scritti sui santi anche due relativi a s. Eufemia. Il primo è una versione alquanto rimaneggiata della leggenda del martirio della vergine calcedonese (lo scritto è conosciuto da varie leggende greche e traduzione latine; vedi *AA SS* Sept. V, [1868], 266-273; *Euphémie de Calcédoine. Légendes byzantines*, ed. F. Halkin [«Subsidia hagiographica» 41, Bruxelles 1965]; la versione rovignese è un libero rifacimento di una delle versioni latine senza tratti originali; vedi Caenazzo, *S. Eufemia*, 253 s.). Il secondo scritto con il titolo *Translatio corporis beate Eufemie* parla del trasporto delle re-

Anche il culto delle accompagnatrici di Eufemia ebbe con molta probabilità origine dal trasporto delle reliquie da altre regioni di cui però non esiste nel Martirologio Geronimiano alcuna annotazione. In base a ciò si può dedurre che le reliquie di queste martiri giunsero ad Aquileia in tempi posteriori, certamente

liquie di questa santa a Rovigno (vedi KANDLER, *L'Istria* 4 [1849], dopo p. 188; *CDI*, A. 740; CAENAZZO, *Del prodigioso approdo*, 303-344, specialmente 326-330; BENUSSI, *Storia*, 306-311; edizione corretta: CAENAZZO, *S. Eufemia*, 247-270, specialmente 264-270; ristampa della edizione in: CUSCITO, *Alle origini della chiesa di Rovigno fra tradizioni agiografiche e memorie episcopali*, «Atti Rovigno» 17 [1986-1987], 23-27). La *translatio* rovignese emerge dalla storia molto movimentata del culto di questa santa a Bisanzio del sec. VI fino alla fine del sec. VIII (vedi *AA SS* Sept. V, 1868, 258 ss.; ANONYMUS, *Intorno la vita, il martirio ed il culto della vergine Calcedonese Santa Eufemia*, Rovigno 1891, 34-58; CAENAZZO, *S. Eufemia*, 259 s.). Contenuto dello scritto: La martire del luogo (?) Eufemia (il luogo del martirio non viene menzionato, il martirio è datato al tempo di Decio[!]) sarebbe rimasta per lungo tempo ignota e senza culto nella tomba di pietra su una rupe sopra il mare. Al tempo dell'imperatore Ottone (I o III; alla fine dello scritto l'avvenimento è datato all'anno 800[!], vedi CAENAZZO, *S. Eufemia*, 261 s.) durante un violento temporale la rupe sarebbe diroccata e la cassa sarebbe scivolata in mare approdando attraverso un mare burrascoso sulla costa dell'isola in cui emerge il *Mons Rubeus*. Con l'aiuto divino una vedova avrebbe trasportato la cassa su un posto elevato, dove, con grande partecipazione della popolazione del circondario (*clerus et populus Polensis(!)*), sarebbe stata costruita una chiesa dedicata alla Vergine Maria e alla martire Eufemia. Nella descrizione della miracolosa navigazione del sarcofago di pietra durante il mare in tempesta verso l'isola vicina, l'ignoto autore si ispirava alla tradizione sul destino delle reliquie di s. Eufemia calcedonese (*Historia corporis (s. Euphem.) saepius translati, c. 6-7* [*AA SS* Sept. V, 276]: l'imperatore iconoclasta Leone III profanò la chiesa di s. Eufemia a Bisanzio gettando le sue reliquie in mare. Il corpo navigò nella cassa chiusa attraverso il mare. In Propontide lo ritrovarono due marinai e lo trasportarono verso Lemno. Qui si levò un violento temporale e solo con l'aiuto divino i due marinai approdarono in un roccioso golfo di quest'isola. THEOPHANES, *Chronographia A.M. 6259* [*PG* 108, 885 ss.] e ZONARAS, *Annales 15,8* [*PG* 134, 1339 C] riferiscono una versione ancor più vicina alla tradizione rovignese: la cassa sarebbe giunta, dopo aver navigato per il mare in tempesta, da sola a Lemnos. Le fonti più recenti, i calendari, le testimonianze sul destino delle reliquie (KANDLER, *L'Istria* 4, 1849, 185 ss.; ANONYMUS, *Intorno la vita*, 65 ss.; CAENAZZO, *Del prodigioso approdo*, 343 s.) per la conoscenza del culto di questa santa a Rovigno non sono significativi. Parimenti non aggiunge alcuna nuova conoscenza sulla santa e sulla sua venerazione il cosiddetto sarcofago di s. Eufemia, opera della bottega aquileiese degli inizi del sec. III (vedi R. UBALDINI, *Note sul sarcofago di Santa Eufemia a Rovigno*, AMSI 33 [1985], 65-73). Nel caso rovignese si tratta pertanto di un adattamento della nota tradizione alle esigenze locali in cui è possibile ricostruire il grado di dipendenza dalle fonti primarie ed il modo dell'elaborazione. Non è possibile accertare se dietro il culto di s. Eufemia a Rovigno si celi la martire del luogo di Cissa, «trasformata» in Eufemia (questa possibilità veniva ammessa da CAENAZZO, *S.Eufemia*, 263; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 149; *Alle origini*, 22).

non prima della metà del sec. V. Dorotea era una nota martire di Cesarea in Cappadocia [191], Tecla un'altrettanto nota martire di Iconion, discepola dell'apostolo Paolo [192], mentre il nome di Erasma è tra le sante pressoché ignoto [193] (illustrazione n. 4).

[191] Dai martirologi antecedenti a quello romano, il quale menziona anche la martire aquileiese, è nota unicamente Dorotea, martire di Cesarea della Cappadocia del 304 (*MH, Feb. 6* [p. 79, n. 20]; *Feb. 12* [p. 89]; un lungo elogio in forma di riassunto è riportato dall'Anonymus Lyonensis, *Feb. 6* (*Édit. prat.,* 156); è manzionata pure dal *Parvum Romanum*, Ado (Feb. 6; Quentin, *Les martirologes*, 417; 481) e da Usuardus (p. 175); cfr. anche *MR, Feb. 6(2)* (p. 51). Non è dato di sapere quando le reliquie di questa martire giunsero in Occidente. Oltre alla martire di Cesarea è nota dall'antichità anche un'altra Dorotea. Rufinus, *HE 8,14,15* (ed. Th. Mommsen, *GCS* 9/2, 1908, 785 ss.) menziona la vergine Dorotea di Alessandria del tempo dell'imperatore Massimino Daia, non nominata da Eusebio. Pur trattandosi di uno scrittore aquileiese, quasi certamente la strada dalla Dorotea alessandrina non porta alla leggendaria martire aquileiese, compagna di Eufemia. La Dorotea di Alessandria non era infatti martire nel vero senso della parola, essendosi liberata dalla tortura con la volontaria fuga verso la morte.

[192] Nel caso di Tecla si tratta quasi sicuramente della nota martire di Iconion, venerata in Seleucia, discepola dell'apostolo Paolo, che potrebbe anche dal punto di vista cronologico coincidere con la fittizia martire aquileiese (ambedue sono *protomartyres!*). Vedi *MH, Sept. 23* (p. 523); Beda, *Sept. 23(2)* (*Édit. prat.,* 176); Ado (325 s.); Usuardus (p. 308); *MR, Sept. 23(2)* (p. 142 s.); *Synax CP* (p. 75-78). C'è pochissima probabilità che il fondamento per la santa aquileiese fosse la meno nota martire palestinese del periodo dei tetrarchi (*MH, Mart. 25*; p. 160 s.). In Occidente la martire Tecla era venerata a Roma (si tratta di una martire locale?) e a Milano (Delehaye, *Les origines*, 289; 339). Nel caso del suo culto a Parenzo – nella basilica Eufrasiana sono raffigurate nella parte destra dell'arco absidale sopra l'altare maggiore Eufemia e Tecla (*I.I. X,2, 83*) – si potrebbe dedurre che si tratta già della rappresentazione delle martiri aquileiesi, specialmente per il fatto che sono raffigurate l'una dopo l'altra. Questa raffigurazione del sec. VI è da considerare come un argomento in più per affermare che nel sec. VI la leggenda aquileiese, per quanto riguarda il contenuto, già esisteva. Come possibile riflesso del culto di queste due sante, quali sante locali, si può accennare al fatto che nelle scritte dei mosaici della chiesa di S. Maria delle Grazie a Grado del sec. IV vengono menzionate tra i donatori dei mosaici anche Eufemia e Tecla (Caillet, *L'évergétisme*, 206 ss.; cfr. p. 365, nota 34), il che è forse un riflesso della tradizione secondo cui si davano i nomi di martiri (locali). Un'iscrizione paleocristiana con il nome *Tecle* è stata ritrotava anche a Pola (*I.I. X/1, 557*).

[193] Tranne la martire aquileiese, manzionata dal *MR*, nei martirologi non viene menzionata nessuna martire con questo nome, il che fa pensare che si tratti di una persona fittizia oppure di un culto locale. Una certa Erasma viene menzionata nel messale ambrosiano del sec. X (Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 29, ritiene che sarebbe più esatto leggere *Erasmus*). Niero, *I martiri*, 172, ritiene che si tratti con molta probabilità di un elemento milanese nella liturgia aquileiese; essendo però le menzioni aquileiesi di questa santa senza la datazione sicura (IX, XI o appena XIV sec.; cfr. p. 94, n. 173), la priorità temporale di questo culto non è chiara.

Con queste due «fonti» si esaurisce il disegno storico del cristianesimo in Aquileia nel primo secolo (relativo alla persecuzione dei cristiani da parte di Nerone in questa città). Ambedue le leggende potrebbero essere collocate, secondo la classificazione proposta da H. Delehaye, nella classe più numerosa dei «romanzi storici» ovvero delle «passioni epiche» che, come abbiamo visto, contengono elementi reali e fantastici e nelle quali lo sfondo storico è ridotto al minimo [194]: in ambedue i casi gli unici elementi storici attendibili sono i nomi dei martiri, ovvero il giorno della ricorrenza della festività. Nessuna delle due leggende ci dice alcunché sul cristianesimo in Aquileia al tempo di Nerone (in cui le persecuzioni dei cristiani fuori Roma non sono dimostrabili), sebbene contengano oltre a una serie di elementi anacronistici e fantastici anche elementi indubbiamente ricavati da testimonianze autentiche sui martiri dell'epoca successiva.

Le fonti sull'origine di queste due leggende sono diverse [195]. Nel caso di s. Ermacora la fonte principale è molto probabilmente la tradizione orale, nonché l'annotazione nel locale calendario ed il possesso delle reliquie in tempo relativamente tardo, documentato appena dal primo quarto del sec. VII. Nel caso delle martiri aquileiesi l'unica fonte accessibile sull'origine della leggenda è il possesso delle reliquie, trasportate da altre regioni, che si richiama all'annotazione relativa al trasporto delle reliquie di s. Eufemia ad Aquileia. Ambedue i culti pervennero dal calendario locale nel Martirologio Geronimiano, documento di primaria importanza per lo studio dell'origine di queste due leggende. La sostanza delle leggende (nella forma attuale del IX sec.), ebbe ori-

[194] DELEHAYE, *Les légendes,* 108 s. («romans historiques»); *Les passions des martyrs et les genres littéraires,* Bruxelles 1966, 133 s. («les passions épiques»). Sull'imperfezione di queste qualifiche e sul problema irrisolto della classificazione storica e letteraria di simili testi richiamò l'attenzione BERSCHIN, *Biographie* I, 94 ss.; cfr. anche M. VAN UYTFANGHE, *Heiligenverehrung II (Hagiographie),* RAC 14 (1988), 150-183, in particolare 154 s., 177 s.

[195] Sulle fonti riguardanti l'origine delle leggende dei martiri vedi DELEHAYE, *Les légendes*, 66 ss.

gine al massimo nella seconda metà del sec. V o nel sec. VI (ossia dai quattro secoli al mezzo millennio più tardi del periodo che vogliono presentare). La leggenda di s. Ermacora contiene un nucleo storico molto probabile ma difficilmente determinabile, ricavato dalla tradizione, mentre la leggenda delle martiri aquileiesi (derivata dalla precedente), sorta in base al possesso delle reliquie delle martiri dell'Oriente, non ci può dire assolutamente nulla sui primordi del cristianesimo aquileiese. Non abbiamo alcuna dimostrazione dell'esistenza del cristianesimo al tempo di Nerone e fino alla fine del primo secolo, e riteniamo che essa non sia verosimile (se si eccettua la possibilità di una temporanea o prolungata presenza di singoli appartenenti alla religione cristiana, originari dell'Oriente e di Roma, che però nelle fonti non hanno lasciato alcuna traccia).

4. Lo sviluppo del cristianesimo in Aquileia dai primordi all'età delle grandi persecuzioni

Accanto alle due leggende, che non ci possono offrire quasi nessun elemento sui primordi del cristianesimo aquileiese, disponiamo in proposito di una serie di fonti più antiche, risalenti a un periodo compreso tra il IV ed il VI secolo, mediante le quali possiamo ricomporre singoli frammenti di storia della chiesa aquileiese nell'epoca precostantiniana. Da esse traspare un dualismo, nel primo periodo cristiano aquileiese, che si manifesta nell'interferenza degli influssi orientali e occidentali.

A. Influssi romani

In favore dell'origine romana della chiesa aquileiese parlano due gruppi di fonti di origine piuttosto tarda. Il papa Innocenzo I (402-417) nella lettera al vescovo di Gubbio Decenzio (il 19 marzo 416) afferma categoricamente che non solo tutte le chiese

in Italia ma anche tutte le chiese in Gallia, Spagna, Africa, Sicilia e nelle isole del Mediterraneo occidentale debbono la propria origine alla chiesa romana. Tutte sarebbero state infatti fondate da s. Pietro o dai suoi successori [196]. L'affermazione del papa rispecchia le aspirazioni della chiesa romana per il primato assoluto in Occidente; il primato era stato, nei singoli periodi, alquanto scosso, ma sostanzialmente fin dai primordi incontestabile, non fondato sull'attività missionaria della chiesa romana in Occidente ma piuttosto sul rango stesso della più grande comunità cristiana nella capitale [197]. Con le fonti oggi a disposizione è evidentemente impossibile sia dimostrare sia confutare queste affermazioni [198]. Dallo spirito della lettera del papa si potrebbe arguire che anche la chiesa aquileiese e per suo tramite tutte le chiese nelle regioni orientali d'Italia (ad esempio le chiese dell'Istria e quella emonense che ai tempi di Innocenzo era indubbiamente organizzata come dio-

[196] *Epistula* 25,2: *Quis enim nesciat aut non advertat id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est... praesertim cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Spanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes...* (*La lettre du Pape Innocent Ier a Décentius de Gubbio. Texte critique, traduction et commentaire par* R. CABIÉ, Louvain 1973, 18-20; 35; cfr. CUSCITO, *Linee di diffusione*, 608).

[197] HARNACK, *Die Mission*, 487 s.; cfr. anche PIETRI, *Naissance*, 68 ss.

[198] HARNACK, *Die Mission*, 799 e K. BAUS nell'opera di JEDIN, *Storia* II, 280 ritengono tendenziosa e storicamente insostenibile l'affermazione del papa. PASCHINI, *La chiesa*, 11 e CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 41 (*Il primo cristianesimo*, 3), ritengono che la lettera del papa sia di grande importanza storica sebbene non ci dica nulla su Aquileia. Dal punto di vista storico ritiene essenzialmente fondata l'affermazione del papa MERISI, *L'evangelizzazione*, 22. L'affermazione non va intesa letteralmente (cfr. FLICHE - MARTIN, *Storia* IV, 305 [349], n. 15). La lettera rivela comunque una grande intraprendenza organizzativa ed un'energica lotta per il primato nell'Occidente, dopo due difficili esperienze, ossia la crescita dell'importanza della chiesa milanese sotto Ambrogio e l'occupazione di Roma da parte dei Goti nel 410. La fondatezza dell'affermazione del papa è sostenuta dal fatto che il papa nell'enumerare le regioni occidentali ne aveva tralasciate alcune: la Britannia, le regioni alpine e quelle mediodanubiane e in particolare l'Illirico occidentale, pur avendo consolidato la diretta giurisdizione anche su questa unità ecclesiastico-giuridica (il vicariato di Salonicco; cfr. Ch. PIETRI, *Roma Christiana* II, 1083 ss.; BRATOŽ, *Die frühchristliche Kirche von Makedonien und ihr Verhältnis zu Rom*, in: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum (Festschrift A. Lippold)*, Würzburg 1993, 524 s.).

cesi), sorsero in base all'attività missionaria e organizzativa romana. Tale interpretazione corrisponde allo spirito della leggenda di s. Ermacora per Aquileia, a quella di Sirio ed Evenzio per Milano e a quella di s. Apollinare per Ravenna [199].

In favore dell'origine romana delle chiese in Italia parla indirettamente anche un'altra fonte molto importante per la storia della chiesa, ossia il *Liber pontificalis*, redatto al tempo del dominio gotico in Italia (intorno al 530) [200]. Dalla raccolta delle vite dei papi, da s. Pietro in poi, si può desumere che i vescovi romani si davano cura non solo della comunità cristiana centrale ma anche dell'attività missionaria, consacrando numerosi vescovi destinati alle sedi episcopali di nuova istituzione: la diocesi romana era infatti la prima in Italia e nell'Occidente. Dai dati che si possono ricavare dal *Liber pontificalis* (dobbiamo prenderli con riserva, ma ci possono servire da orientamento) i vescovi romani in due secoli e mezzo – dal successore di Pietro Lino (64-76) a Milziade (311-314), il quale pontificò al tempo della proclamazione della libertà di fede – avrebbero consacrato oltre a un grande numero di chierici, addirittura 275(!) vescovi *per diversa loca*. Dalle indicazioni (molto scarse) non è possibile rilevare se le consacrazioni si riferissero solamente all'Italia oppure se qualcuna di esse si riferisse anche alle altre regioni dell'Occidente. Queste consacrazioni non si riferivano evidentemente solo alle nuove diocesi; nell'arco di due secoli e mezzo infatti si susseguì un grande numero di vescovi consacrati dal papa di Roma. Purtroppo non possiamo accertare quanta parte delle consacrazioni spetti nei singoli periodi alle diocesi di nuova istituzione e quanta ai ricambi nelle sedi già esistenti [201]. Dato il cospicuo numero delle diocesi di nuova istitu-

[199] Cfr. pp. 84 ss.; sul ruolo di queste idee e sull'affermazione sull'origine della leggenda si s. Apollinare cfr. Picard, *Le souvenir*, 693 s.

[200] *Liber pontificalis*. Texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, vol. I, Paris 1955²; cfr. anche l'edizione in: *MGH Gesta pontificum Romanorum* 1 (ed. Th. Mommsen, Berlin 1898); bibliografia essenziale in Berschin, *Biographie* 1, 270-276.

[201] Nel periodo dalle origini della diocesi romana fino all'inizio della tolleranza re-

zione fino alla metà del sec. III (se ne contavano alcune dozzine) [202], è lecito supporre che una di queste fosse stata anche quella aquileiese, soprattutto per il fatto che fino a questo periodo giungono anche gli elenchi dei vescovi aquileiesi [203]. L'aspetto metropolitano di Aquileia, indubbiamente una delle più grandi città d'Italia – secondo Ausonio (*Ordo urbium nobilium* all'intorno 388/9) al quarto posto in Italia e al nono in tutto l'impero romano – parla in favore dell'origine della sede vescovile. Dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica la chiesa aquileiese era fin dai primi tempi sottomessa al papa romano, il quale ne consacrava i vescovi. Solo alquanto più tardi il vescovo milanese e quello

ligiosa i vescovi romani consacrarono in media in Italia (?) 1,1 vescovo all'anno. Paragonando i dati della fine del primo e del secondo secolo (in 132 anni da Lino a Vittorio [189-199] 138 consacrazioni ovvero alquanto più di una all'anno) e per il terzo secolo nonché per l'inizio del quarto (in 115 anni da Zefirino [199-218] fino a Milziade 137 consacrazioni ovvero alquanto meno di 1,2 all'anno) appare un aumento piuttosto piccolo, il quale però cresce di molto nei sec. IV, V, e VI (3,6 consacrazioni all'anno nel periodo 336-440, e addirittura 185 consacrazioni in 20 anni dal 441 al 461; 5,6 consacrazioni all'anno nel periodo 461-590; cfr. HARNACK, *Die Mission*, 867). Considerando il fatto che nel sec. III molte consacrazioni rispetto al minimo aumento non abbero luogo a causa del mantenimento dello stato delle diocesi, da questi dati è possibile dedurre che il grande aumento delle diocesi accadeva già nel sec. II (!) e poi nuovamente nei secc. IV e V.

[202] Nell'anno 252 il papa Cornelio informò in una lettera il vescovo antiocheno Fabio che a Roma si era riunita la sinodo a cui parteciparono 60 vescovi, oltre a un gran numero di diaconi e presbiteri (EUSEBIUS, *HE 6,43,2* [*SC* 41, 153]). Alla sinodo parteciparono sia i vescovi più vicini che quelli più lontani, provenienti anche da province lontane, rifugiatisi a Roma al tempo della persecuzione di Decio (CYPRIANUS, *Epistula 31,8* [*PL* 4, 314]: *...et quidem multi, et quidem cum quibusdam episcopis vicinis nobis et appropinquantibus, et quos ex aliis provinciis longe positis persecutionis istius ardor ejecerat...*). Alla fine della lettera del papa era aggiunto l'elenco dei vescovi (con l'indicazione del luogo di provenienza) che presero parte alla sinodo condannando lo scisma, quindi l'elenco dei vescovi (con l'indicazione anche qui del luogo di provenienza) che non presero parte alla sinodo ma si dichiararono per iscritto contrari agli scismatici (EUSEBIUS, *HE 6,43,21*; *SC* 41, 159). In base a queste testimonianze HARNACK, *Die Mission,* 807 e 868 riteneva che esistessero allora in Italia 100 diocesi (accanto ai vescovi che presero parte alla sinodo bisogna tener conto anche degli assenti e dei pochi che si pronunciarono per Novaziano). Questo numero pare molto esagerato, sebbene Eusebio riferisca di una *σύνοσος μεγίστη* (*HE 6,43,2*; cfr. PIETRI, *Naissance,* 135). Le fonti della epoca costantiniana danno un'immagine molto modesta; provata è l'esistenza di soltanto due dozzine circa delle sedi vescovili; il loro numero raggiunse alla fine del VI sec. all'incirca 250 (cfr. TESTINI, *La cattedrale*, 5-232, spec. 19 ss.).

[203] Vedi p. 68 s. n. 104 e p. 83 n. 150.

aquileiese, aventi parità di diritti, si consacravano a vicenda, soprattutto per ragioni pratiche (essendo troppo distanti da Roma) ovvero per ragioni politiche [204].

Stretti legami tra Aquileia e Roma si riscontrano anche nel caso del papa Pio I (140-155), che secondo questa stessa fonte era nativo di Aquileia, unico papa dell'antichità originario dell'Italia settentrionale. Pio I, ritenuto una delle personalità più ragguardevoli sulla cattedra di Pietro nel secondo secolo, noto come importante legislatore ecclesiastico, morì, secondo una tradizione non del tutto attendibile, dopo lungo pontificato come martire al tempo dell'imperatore Antonino Pio [205]. Per quel che riguarda la

[204] Pelagius I Papa, *Epistula 24,11* (a. 559) (edd. P.M. Gassó - C.M. Batlle, Montserrat 1956, 76): *Videamus tamen utrum vel ipsarum consuetudinem partium in sua exordinatione servaverit; nempe hic mos antiquus fuit, ut, quia pro longinquitate vel difficultate itineris ab Apostolico onerosum illis fuerat ordinari, ipsi se invicem Mediolanensis et Aquileiensis ordinare episcopi debuissent... et in sua, qui ad episcopatum provehendus erat nec tamen ordinatori suo subdendus fuerat, ordinaretur ecclesia...* Il primo caso che ci informa su questa prassi è la consacrazione del vescovo aquileiese Cromazio nel 388 da parte di Ambrogio (la consacrazione non viene esplicitamente accennata nelle fonti, tuttavia in base a ben note circostanze, è quasi attendibile; cfr. Bratož, *Christianisierung*, 337 n. 150, con fonti e bibliografia); un altro caso ben noto, la consacrazione del vescovo aquileiese Paolino da parte del vescovo milanese Onorato (Dandolo, *Chronica, A. 557* [p. 72, 17 s.]), cade al tempo dello scisma e si fonda anche su motivi politici.

[205] *Liber pontificalis XI* (ed. L. Duchesne, p. 132): *Pius, natione Italus, ex patre Rufino, frater Pastoris, de civitate Aquilegia, sedit ann. XVIIII m. IIII d. III. Fuit autem temporibus Antonini Pii, a consulatu Clari et Severi. Sub huius episcopatum Hermis librum scripsit in quo mandatum continet quod ei praecepit angelus Domini, cum venit ad eum in habitu pastoris; et praecepit ei ut Pascha die dominico celebraretur. Hic constituit hereticum venientem ex Iudaeorum herese suscipi et baptizari; et constitutum de ecclesia fecit. Hic fecit ordinationes... episcopos per diversa loca numero XII...* (vedi il commento di L. Duchesne, 58 s e 132 s.). Eusebius, *HE 4,11,7* (*SC* 31, 175) riduce il pontificato di Pio a 15 anni. Harnack, *Die Mission,* 825 riteneva che la testimonianza sull'origine aquileiese del papa Pio I si fondasse su una buona tradizione. V'era qualche dubbio a proposito del nome del padre, Rufino, che ci ricorda il noto padre della chiesa aquileiese le cui traduzioni dal greco erano note al redattore delle biografie dei papi (L. Duchesne, *Introd.* LXXII), ed anche il fatto che viene menzionato il nome del padre pur essendo questi di condizione servile (suo fratello Hermas si dichiara espressamente schiavo [vedi p. 110]; dei papi era, oltre a Pio I, di condizione servile solo Callisto [218-223]; Harnack, *Die Mission*, 827). Pio I viene menzionato come martire appena da Ado (223) e dopo esso *MR, Iul. 11(1)* (p. 281). Sembra si sia conservata anche l'immagine a mosaico di questo papa, del sec. IX (Leicht, *Un presunto ritratto*; Cuscito, *Cristianesimo antico,* 42 ss.).

sua personalità sorgono numerosi problemi concernenti indirettamente il protocristianesimo: in primo luogo se il futuro papa Pio I avesse conosciuto il cristianesimo e se fosse stato battezzato nella città natale di Aquileia oppure in seguito, quando venne a Roma [206]. Le fonti, molto scarse, non possono offrire risposte attendibili ai problemi essenziali che qui si presentano. Non è possibile collegare il rapporto amichevole di Pio nei confronti dei Giudei con la presenza della comunità giudaico-cristiana in Aquileia, l'esistenza della quale è dimostrata solo nel periodo successivo [207]. Anche la notizia secondo la quale Pio I avrebbe, secondo il *Liber pontificalis*, consacrato oltre ai chierici romani anche dodici vescovi *per diversa loca* non significa che fra questi fosse compresa anche Aquileia [208]. Nell'ambito aquileiese non si è conservata alcuna traccia antica del culto di questo papa e martire [209]. Non ha alcun fondamento sostenere in proposito che era stata la devastazione di Aquileia da parte degli Unni (o di altri, nel periodo successivo) a cancellare il ricordo di questa personalità [210]: infatti

[206] Le opinioni sul significato di Pio per la conoscenza del cristianesimo ad Aquileia sono molto distanti. PASCHINI (*La chiesa*, 48; *Storia del Friuli* I, 39 nota 7) riteneva che Pio I non potesse conoscere il cristianesimo nella città natale ma appena a Roma. LEICHT, *Un presunto ritratto*, 118 nota 3, si distanziò da qualsiasi presa di posizione, ponendo le sue speranze nei ritrovamenti archeologici (per ora senza risultati). BIASUTTI, *Otto righe,* 24 s. nota 16, cercò invece di scuotere lo scetticismo di Paschini, secondo lui esagerato, con l'affermazione che Pio I poteva aver conosciuto il cristianesimo ad Aquileia.

[207] Vedi n. 205; anche l'opera di Hermas riflette il pensiero guideo-cristiano.

[208] Cfr. nota 205. L'ipotesi che in queste consacrazioni fosse compresa anche l'istituzione di nuove diocesi è stata espressa da LEICHT, *Un presunto ritratto*, 113; vedi anche BIASUTTI, *Otto righe,* 24 s. n. 16.

[209] Il culto del papa Pio I come martire romano (senza l'indicazione di Aquileia come suo luogo natale), è menzionato come la più antica fonte di questo campo solo nel manoscritto udinese del martirologio di Usuardo (*Usuardus Utinensis*, ora Cod. 96 della Biblioteca Arcivescovile di Udine), quindi nei due manoscritti dei libri liturgici di Cividale (dal XII al XV sec.) e nel manoscritto aquileiese-parmense dello stesso periodo – tra i 24 manoscritti dei testi liturgici conservati (cfr. BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»,* 26; 34; 38; 46); cfr. anche SCALON, *Necrologium*, 250.

[210] Cfr. LEICHT, *Un presunto ritratto*, 117; CUSCITO, *Cristianesimo antico,* 45; DUCHESNE, o.c., 133 n. 7, affermava erroneamente che i giorni della festività di questo papa di origine aquileiese e di quella del primo vescovo aquileiese Ermacora sono corri-

il suo nome non emerge presso i padri della chiesa aquileiese della fine del sec. IV e degli inizi del sec. V [211]. Le notizie su questo papa riferite da Dandolo sono evidentemente tarde e si basano sostanzialmente sui dati desunti dal *Liber pontificalis* senza apportarvi qualche elemento nuovo attinto dalla tradizione locale veneziana [212].

Secondo i dati del *Fragmentum Muratorianum* e del *Liber pontificalis*, fratello del papa Pio I era Hermas, l'autore del famoso scritto *Il Pastore* [213]. Da questi dati si potrebbe supporre che fosse nativo di Aquileia. La sua opera, di eccezionale valore nel campo morale e teologico (veniva letta pubblicamente nelle chiese ancora nel sec. V) [214], non ci offre quasi nessun dato storico o

spondenti. In effetti si differenziano di un giorno (11 invece del 12 luglio). Nel caso della corrispondenza dei giorni si avrebbe un debole punto di partenza per trarre delle deduzioni in merito alle cause della decadenza della tradizione riguardante Pio I, specialmente per il fatto che suo fratello si chiamava Hermas (cfr. p. 111 n. 220).

[211] Menzionato da Rufinus, *HE 4,11,6* (*GCS* 9/1, 325) e da Hieronymus, *Chronicon ad ann. 142 p. Chr.* (*GCS* 47, 202) che si attengono fedelmente al modello.

[212] Dandolo, *Chronica, A. 140-161* (p. 17 s.); visibili differenze rispetto alla testimonianza del *Liber pontificalis* sono le seguenti:

a) l'indicazione *nacione Venetus* invece di *natione Italus*.

b) inizialmente indica Hermas come fratello di Pio, in seguito invece si attiene ad un'altra tradizione secondo cui l'autore dello scritto sarebbe Hermas, menzionato da Paolo, *Rom 16,14*. Sebbene questa tradizione escludesse l'origine aquileiese dei due fratelli, fu accolta senza commento da Eusebio da parte di Rufinus (*HE 3,3,6*; p. 191) e Hieronymus, *De viris illustribus 10* (*PL* 23, 625). Affermano pertanto erroneamente sia Leicht, *Un presunto ritratto*, 118, sia dopo lui Cuscito, *Cristianesimo antico*, 45, dicendo che Dandolo accoglie interamente la testimonianza del *Liber pontificalis*. Cfr. anche Ordericus Vitalis, *HE 1,2,23 (2,18)* (*PL* 188, 200 B = *The Ecclesiastical History* I, 193).

[213] *Fragmentum Muratorianum 73-80* (ed. C. Kirch, *Enchiridion*, 96): *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius: et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero, neque inter apostolos in fine temporum potest* (cfr. n. 205). Il *Liber pontificalis* dapprima scambia l'autore (Hermas) con il titolo dello scritto (*Pastor* ossia *Poimen*), in seguito invece corregge l'errore. Poca chiarezza in questo senso anche in Rufinus, *Expositio symboli 26* (ed. M. Simonetti, *CCSL* 20, 171,8 s.: *libellus qui dicitur Pastoris sive Hermae*); cfr. anche Duchesne, *o.c.*, 132 n. 2. Edizione ciritica del R. Joly: *SC* 53[bis], 1968[2]; l'esposizione della teologia morale di Hermas in: Quasten, *Patrologia* 1, 89-100; cfr. anche A. Hilhorst, *Hermas*, RAC 14 (1988), 682-701; G.M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992, 34-72.

[214] Nel II e nel III secolo alcuni autori ritenevano che lo scritto appartenesse ai li-

autobiografico attendibile in base al quale potremmo arricchire la nostra conoscenza della chiesa aquileiese. Probabilmente non le era mai appartenuto, avendolo il padrone venduto ancora come schiavo a Roma. Questo dato ci fornisce l'unico punto d'appoggio relativo all'origine sociale dei due fratelli [215]. Nell'opera di Hermas, da cui traspare la sua mentalità giudaico-cristiana [216], quasi non si riescano ad intravvedere elementi attendibili del primitivo cristianesimo aquileiese [217]. Nella chiesa aquileiese lo scrit-

bri della Sacra scrittura (*Fragm. Murator.* esclude questa interpretazione; vedi n. 213 e CASPAR, *Geschichte*, 29). HIERONYMUS, *De viris ill. 10* (*PL* 23, 625) ci informa che ai suoi tempi il libro veniva letto in alcune chiese greche ma che in Occidente era poco conosciuto. RUFINUS, *Expositio symboli 36* (*CCSL* 220, 171), per quanto riguarda la chiesa occidentale e particolarmente quella aquileiese(?), riferisce diversamente: l'opera era annoverata tra «i libri che erano ecclesiastici» (*alii libri sunt, qui non canonici sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt*), potevano essere letti nelle chiese ma non avevano alcuna autorità in questioni di fede (*quae omnia legi quidem in ecclеisa voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidem comfirmandam*; cfr. KELLY, *Rufinus*, 21 ss.). In seguito lo scritto fu annoverato tra le opere apocrife (*Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis V,4,3*, ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 11; 52); cfr. anche A. HILHORST, *Hermas*, 697 s.; HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment*, 61-71.

[215] HERMAS, *Pastor, Visio 1,1* (*SC* 53bis, 76). Sull'autenticità o sulla fittizia natura dei dati autobiografici di Hermas vedi R. JOLY, *o.c.*, 17 ss. e HILHORST, *Hermas*, 683. Se è valida la testimonianza di Hermas relativa alla sua origine servile si potrebbe considerare questo dato anche per il fratello Pio I, mai menzionato nell'opera. Hermas sarebbe stato affrancato dalla matrona cristiana Rhodé mentre Pio sarebbe stato liberto dell'imperatore di quel tempo (così MARCON, *La «domus ecclesiae»*, 22). Di fronte all'inattendibilità storica della menzione del padre di Pio (Rufinus, vedi n. 205) non è possibile, in base a questo elemento, dedurre l'origine occidentale dei due fratelli (LEICHT, *Un presunto ritratto*, 113 e dopo di lui CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 43 nota 12). Per quanto riguarda il suo nome, la lingua e specialmente lo spirito della sua opera, sembra possibile collocarlo nella comunità giudeo-cristiana di Aquileia (MARCON, *La «domus ecclesiae »*, 22; TAVANO, *Aspetti*, 388; LETTICH, *Note marginali*, 59 s.).

[216] DANIÉLOU, *Théologie*, 46 s.

[217] Solo nell'ambito dell'ipotetico possono sussistere somiglianze simboliche e di contenuto presso alcune città in Herma e le figure dei mosaici nella basilica Teodoriana di Aquileia, posteriore di un secolo e mezzo. Qualche esempio: MARCON, *La «domus ecclesiae»*, 22 collega ipoteticamente due immagini di Hermas: quella della torre (*Visio 3,2*; p. 102 s.) e quella degli alberi secchi e verdi (*Similitudo 4* e *8*; p. 220 s.; 258 s.) con le immagini del mosaico nell'aula meridionale della basilica Teodoriana. MENIS, *La cultura teologica*, 519 (ovvero 63), n. 178 mette in confronto l'immagine del mosaico di Vittoria, con il ramo di palma nella destra e la ghirlanda della vittoria nella sinistra, con il motivo in cui l'angelo incorona con le ghirlande di palma i buoni cristiani (*Similitudo 8,2*; p. 262).

to veniva usato, nel sec. IV, per l'insegnamento dei catecumeni [218]. Se Hermas influì con quest'opera sullo sviluppo del pensiero cristiano nell'ambito aquileiese, lo fece come scrittore romano. Presso i padri della chiesa aquileiese non si rileva alcun influsso degno di nota. Presso Vittorino di Poetovio non si è conservata di lui alcuna traccia sicura: vi sono alcune evidenti somiglianze di contenuto e di motivi come pure caratteristiche differenze [219]. Nella tradizione aquileiese non rimase di lui alcuna traccia più profonda o testimonianza proveniente dalla tradizione locale [220].

Le poche informazioni sull'influsso romano agli inizi del cristianesimo in Aquileia indicano che dobbiamo tener conto di questi influssi al più tardi dalla metà del sec. III in poi. Questi influssi si riflettono nell'ambito dell'organizzazione ecclesiastica in forma di vecchia sottomissione della chiesa aquileiese, indicata come *mos antiquus*, alla sede vescovile romana. In seguito questa creò l'idea che tutte le chiese in Occidente fossero state istituite da Roma. Le notizie riguardanti la metà del sec. II indicano collegamenti casuali (Pio I) e tali da essere rimasti nell'ambito dell'ipotetico (Hermas).

[218] Rufinus, *Expositio symboli 36* (*CCSL* 20, 171).

[219] I punti di contatto sono i seguenti: a) entrambi gli autori esprimono rapporto con atteggiamento negativo verso lo stato secolare ritenendolo opera del demonio (*Similitudo 1*, p. 219 ss.; cfr. p. 319, nota 175); b) Entrambi gli autori hanno in comune l'idea della discesa di Cristo agli inferi (*Similitudo 9,16,15*; p. 328; cfr. p. 345 s., nota 267); c) Entrambi gli autori criticano i cristiani ricchi, tuttavia Hermas trova posto per loro nella comunità cristiana (*Similitudo 2,5*; p. 226; cfr. p. 349, nota 278); d) Mentre Vittorino raccomanda il digiuno (cfr. p. 350 s., nota 282 ss.) Hermas espone la critica delle abitudini quaresimali (*Similitudo 5,1*; p. 224 ss.; con la prima menzione documentata del termine tecnico di *statio* - *στατίωνα ἔχω*) per il digiuno.

[220] Hermas non è mai citato da Cromazio mentre Rufino mostra una conoscenza molto superficiale dell'autore e della sua opera (cfr. n. 213). Marcon, *La «domus ecclesiae»*, 22 diede un suggerimento collegando Hermas con il primo noto vescovo aquileiese Ermacora. Il parallelo resta – accanto alla somiglianza dei nomi (cfr. *MH, Aug. 14*, 443 n. 14) – pienamente nella sfera dell'ipotesi.

B. Influssi orientali

Più antica e inizialmente più emergente della romana è la componente orientale del cristianesimo aquileiese. Questo fatto non può sorprenderci se consideriamo la posizione della città, che aveva frequenti contatti e scambi per terra e specialmente per mare con l'Oriente. A causa di questi collegamenti e dell'intensa immigrazione orientale si potrebbe ritenere Aquileia un'oasi orientale nell'Occidente latino e latinizzato [221]. Aquileia superava in ellenizzazione e orientalizzazione della popolazione tutte le città dell'Italia settentrionale, avvicinandosi in ciò alle grandi città della Pannonia orientale e della Dalmazia, contigue al mondo greco-orientale [222].

[221] TAVANO, *Aspetti*, 386. Sulla vita economica e sociale di Aquileia nell'età imperiale v. S. PANCIERA, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Aquileia 1957; CUSCITO, *Economia e società*, 571-657. Sull'evoluzione dei contatti, specialmente commerciali, tra Aquileia e l'Oriente vedi F. CASSOLA, *Aquileia e l'oriente mediterraneo*, AAAd 12 (1977), 67-98, specialmente 82 ss.; S. PANCIERA, *Porti e commerci nell'alto adriatico*, AAAd 2 (1972), 79-112, specialmente 93 ss. e R. UGGERI, *Relazioni marittime tra Aquileia, la Dalmazia e Alessandria*, AAAd 26 (1985), 159-182, specialmente 165 ss. Sui culti orientali ad Aquileia vedi M.C. BUDISCHOVKSY, *Les cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Istrie et en Vénétie*, AAAd 12 (1977), 99-123; EADEM, *La diffusion des cultes egyptiens d'Aquilée à travers les pays alpins*, AAAd 9 (1976), 207-227. La rassegna degli orientali (epigraficamente documentati) dimoranti ad Aquileia ce la offre BRUSIN, *Orientali*. Sulla colonia giudaica e orientale in città, fiorita fino alla fine del sec. IV, vedi L. RUGGINI, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.Cr.*, «Studia et Documenta Historiae et Iuris» 26 (1959), 185-303, specialmente 192 ss., 216, 227, 262, 265 ss., 278 ss.; EADEM, *Il vescovo Cromazio e gli Ebrei di Aquileia*, AAAd 12 (1977), 353-382, specialmente 363 ss. e D. MAZZOLENI, *Un ebreo di Aquileia in un' iscrizione romana*, AAAd 30 (1987), 309-315. Sui cristiani di origine orientale CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 201-220. Una rassegna critica ha dato H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt*, ANRW II, 29/2 (1983), 587-789, specialmente 738-747.

[222] La parte delle iscrizioni con la menzione degli abitanti di Aquileia di origine orientale (circa 100 iscrizioni con la menzione degli orientali e Giudei) nonché di quelli di tutta la *Venetia et Histria* (circa 250 dei circa 8000 scoperti) era molto modesto (3,6%; cfr. RUGGINI, *Ebrei e orientali*, 256 ss.), la parte degli abitanti con nomi greci era invece a Salona sostanzialmente maggiore, risultando press'a poco un quarto della popolazione (A. MÓCSY nell'opera: G. ALFÖLDY, *Bevölkerung und Gesellschaft der römischen Provinz Dalmatien*, Budapest 1965, 219 e 223), piuttosto elevato anche nelle grandi città nella Pannonia (specialmente orientale; vedi L. BARKÓCZI, *The Population of Pannonia from Marcus Aurelius to Diocletian*, AArchHung 16 (1964), 256-356 (parti-

Tra gli elementi orientali del protocristianesimo aquileiese prevalgono gli influssi alessandrini ovvero egiziani sui siro-palestinesi e su quelli dell'Asia Minore: ciò sorprende non poco essendo la maggior parte degli orientali viventi nella città originari della Siria e della Palestina [223]. In base a ciò si può desumere che per la propagazione del cristianesimo fosse più agevole la via marittima verso il Mediterraneo orientale, specialmente verso Alessandria [224], che non la via terrestre attraverso i Balcani verso l'Asia Minore [225]. La presenza di elementi siriaci e di quelli dell'Asia Minore nel cristianesimo aquileiese delle origini ci induce a non considerare come necessariamente valida la tesi dell'origine alessandrina di esso.

Debole, ma molto verosimile riflesso dell'«alessandrinismo» della chiesa aquileiese sono la leggenda di s. Marco e quella di s. Ermacora. Il leggendario fondatore della chiesa aquileiese era ritenuto già nell'antichità fondatore della chiesa alessandrina. La tradizione leggendaria sulle relazioni tra Aquileia ed Alessandria è attestata molto tardi; la menziona infatti solo Paolo Diacono verso la fine del sec. VIII. Essendo però l'autore la fonte più antica sull'esistenza della leggenda aquileiese, si potrebbe ritenere che questa tradizione (che nella leggenda non è presente) si sia formata contemporaneamente alla leggenda aquileiese o al più tardi nel periodo dello scisma tricapitolino. Essa in effetti non ci dice nulla in merito agli influssi di Alessandria sulla chiesa aqui-

colarmente elevato era il numero degli orientali a Brigetio, Intercisa e Aquincum); vedi anche A. Mócsy, *Pannonia*, RE Suppl. 9 (1962), 709 s.; Idem, *Pannonia and Upper Moesia*, London - Boston 1974, 227 ss.; Solin, *Juden und Syrer*, 761-770.

[223] Brusin, *Orientali*, 57 ss.; Ruggini, *Ebrei e orientali*, 266 s.

[224] Regolari vie commerciali per mare tra Aquileia e l'Egitto e tra Aquileia e la Siria nella tarda antichità sono documentate dalle seguenti fonti: *Edictum Diocletiani de pretiis 37,5; 37,13* (ed. S. Lauffer, Berlin 1971, 201), Hieronymus, *Epistula adversus Rufinum 10* (ed. P. Lardet, *CCSL* 79 [1982], 82); Idem, *Epistula 7,2* (ed. J. Labourt, *CB*, vol. I, 1949, 22); *Digesta 19,2,61,1* (collegamenti con Cirene); vedi anche Uggeri, *Relazioni marittime* (n. 221), 165 ss.; A. Biscardi, *Il porto di Aquileia ed i noli marittimi nel calmiere dioclezianeo*, AAAd 29 (1987), 169-181, specialmente 179 s.

[225] Cfr. p. 41 n. 38 *supra*.

leiese dei primissimi tempi: secondo la tradizione sarebbe veramente possibile solo un influsso contrario dal momento che la missione di Marco ad Aquileia è collocata anteriormente a quella alessandrina [226].

L'unico fondamento riguardante la tesi sull'origine alessandrina della chiesa aquileiese, formulata da G. Biasutti [227], è il frammento della lettera dei partecipanti alla sinodo aquileiese del 381 agli imperatori Graziano, Valentiniano II e Teodosio. La lettera, in cui si riflette la situazione postsinodale, non l'avrebbe scritta il vescovo milanese Ambrogio ma l'aquileiese Valeriano, e vi sarebbe esposto il punto di vista della chiesa aquileiese. La lettera, scritta a nome del *sanctum concilium quod convenit Aquileiae* non può rispecchiare la posizione isolata della chiesa aquileiese, anche se giudichiamo dal contenuto (appello agli imperatori a convocare, anche a causa delle confuse circostanze in Antiochia, e soprattutto in Alessandria, in questa città *sacerdotum catholicorum omnium concilium*). Il frammento, controverso a causa del contenuto di alcuni termini, suona, in una delle possibili traduzioni delle espressioni critiche, così [228]:

«Infatti, pur avendo noi sempre rispettato l'ordinamento e la dignità della chiesa alessandrina, e pure conformemente al costume e alla consuetudine degli antenati, conservando, in indissolubile legame la comunione con essa, tuttavia... chiediamo...».

[226] Vedi p. 54 n. 67 *supra*. Il collegamento tra Aquileia e Alessandria è sottolineato come da Paolo Diacono (l'apostolato di Marco prima ad Aquileia, quindi ad Alessandria) anche da PAULINUS, *Carmen 8* (ed. E. DUEMMLER, *MGH Poetae Latini medii aevi* 1/1, 1880, 140) e l'ANONYMUS, *Carmen de Aquilegia numquam restauranda, v. 13-15* (ed. E. DUEMMLER, *MGH Poet. lat. med. aev.* 2/2, 1884, 151). La chiesa aquileiese si appoggiò coscientemente alla tradizione alessandrina che per il suo rango era la seconda dopo Roma (*Decretum Gelasianum de libris 3,3*; ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 7; 32) al più tardi nel periodo dello scisma istriano. Collocando la missione di Marco ad Aquileia in un tempo antecedente a quella di Alessandria, espresse l'aspirazione a un rango superiore a quello di Alessandria, uguagliandosi quasi con Roma.

[227] *La tradizione marciana aquileiese*, Udine 1959.

[228] AMBROSIUS, *Epist. extra collectionem 6,6* (ed. M. ZELZER, *CSEL* 82/3 [1982], 190): *Nam etsi Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus et iuxta morem consuetudinemque maiorum eius communionem indissolubili societate servemus, tamen... id obsecramus...*

Il frammento e la lettera stessa furono oggetto di profonda e costruttiva discussione da parte degli storici della chiesa italiani. I principali problemi che la lettera sottopone sono i seguenti: chi è l'autore della lettera; se la lettera rispecchia effettivamente il punto di vista della chiesa aquileiese; qual è il significato della controversa testimonianza nel contesto della lettera; che significato hanno le parole *dispositio* e *ordo* [229]. Pur non potendo dimostrare mediante il frammento (inserito nel contesto della lettera e della situazione a cui si riferisce) l'origine alessandrina della chiesa

[229] Secondo la tesi di Biasutti, l'autore della lettera controversa non era il vescovo milanese Ambrogio bensì il vescovo aquileiese Valeriano che presiedeva il concilio. Il contenuto della lettera non riguarda tutte le chiese presenti al concilio ma soprattutto la chiesa aquileiese. I termini controversi *dispositio et ordo* significano l'organizzazione ecclesiale e la liturgia ossia il modo di governare e l'avvicendamento dei vescovi, e confermerebbero uno stretto, indissolubile legame tra la chiesa aquileiese e quella alessandrina sin dalla sua origine. Identica a quella di Biasutti è stata anche l'interpretazione di GAMBER, *Zur ältesten Liturgie*, 54 e *Domus ecclesiae*, 96. La tesi di Biasutti è stata sottoposta ad un'approfondita critica da parte di MENIS nella recensione dello studio di Biasutti (AqN 30, 1959, 91-98) e in seguito nel saggio *La lettera XII attribuita a sant'Ambrogio e la questione marciana aquileiese*, RSCI 18 [1964], 243-253. L'autore è pervenuto ai seguenti risultati: la lettera controversa non fu scritta da Ambrogio bensì da un ignoto chierico aquileiese (forse dal segretario del concilio Sabiniano). Essendo la lettera scritta a nome di tutto il concilio, i due termini controversi concordando i due frammenti con l'intero contenuto (sistemazione della situazione ecclesiale in Antiochia ed in Alessandria), possono essere intesi semplicemente come «sistemazione e dignità» della chiesa alessandrina, senso che può essere esteso a tutti i vescovi presenti ad Aquileia. Anche MOR, *Aquileia*, 253 s. respinse la tesi di Biasutti ritenendo che i frammenti non vadano staccati dall'insieme e accogliendo sostanzialmente il punto di vista di Menis. M. ZELZER, la quale ha curato l'edizione critica degli atti della sinodo aquileiese e delle lettere accompagnatorie, ritiene che l'autore della lettera sia Ambrogio (*CSEL* 82/3, LXXXIX ss.) confutando così il punto di partenza della tesi di Biasutti (non conoscendo però, come sottolinea TAVANO, MSF 62, 1982, 185, la discussione degli storici italiani su questa lettera). Biasutti perseverava nella sua tesi anche dopo le critiche di Menis, cercando di appoggiarla con nuovi ma inessenziali argomenti nei seguenti saggi: *Alessandrinità*; *Apertura*, 15 s.; *Otto righe*, 10 ss.; *Aquileia*, 222 ss. Come problema aperto trattano questa tesi TAVANO, *Aspetti*, 383 ss., CUSCITO, *Cristianesimo antico,* 56 ss.; *Fede*, 10 ss., e LETTICH, *Note marginali*, 64 s., ammettendo la possibilità dell'origine alessandrina della chiesa aquileiese. Contributo essenziale e durevole della tesi di Biasutti, nonché dei contributi che sono seguiti nella discussione intorno ad essa, sta nel fatto di aver egli fatto richiamare l'attenzione su numerosi e forti elementi orientali nel cristianesimo aquileiese dei primordi. Alcuni elementi della tradizione etnografica friulana, che potrebbero essere di origine egiziana, sono stati presentati da PRESSACCO, *Sermone,* specialmente 9 ss. e 19 ss.

aquileiese, questa testimonianza, assieme ad alcune altre press'a poco dello stesso tempo [230], ne attesta le connessioni con Alessandria, tuttavia non l'origine alessandrina della chiesa aquileiese.

Una delle possibili conseguenze dell'influenza della chiesa alessandrina su quella aquileiese sarebbe la venerazione, viva sin dai primi tempi, della Madonna, promossa soprattutto dalla chiesa alessandrina dalla fine del sec. II in poi [231]. Con le fonti di cui disponiamo è possibile dimostrare che il culto della Madonna nella chiesa aquileiese si intensificò verso la fine del sec. IV [232], prima del concilio di Efeso del 431 in cui venne proclamato il dogma di Maria madre di Dio (Theotokos). È possibile che questo culto si diffondesse prima della definizione del canone unicamente dall'Oriente, molto probabilmente dall'Egitto, certamente non da Roma o da qualche chiesa italica [233]. Nell'ambito aquileiese, per quanto ci è dato di sapere, le principali (episcopali) chiese erano effettivamente consacrate alla Madonna, e così pure la

[230] Istruttiva è a questo proposito la testimonianza offerta da RUFINUS, *Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum 8* (*CCSL* 20, 28): *Ego enim praeter hanc fidem quam supra exposui, id est, quam ecclesia Romana et Alexandrina et Aquileiensis nostra tenet quaeque Ierosolymis praedicatur, aliam nec habui umquam nec habeo, in Christi nomine, nec habebo.* Rufino colloca pertanto al primo posto la chiesa romana (il che è comprensibile per uno scritto indirizzato al papa), al secondo posto quella alessandrina e subito dopo quella aquileiese; la menzione della chiesa gerosolimitana è spiegabile dal fatto che Rufino attingeva da Cirillo di Gerusalemme. Vedi KELLY, *Rufinus,* 9 s.; DUVAL, *Aquilée et la Palestine,* 299 e CUSCITO, *La tradizione*, 35 n. 65. Uguale gerarchia delle due chiese (Roma - Alessandria) si trova anche nella famosa legge di Teodosio contro gli eretici della fine di febbrario del 380 (*Codex Theodosianus 16,1,2*).

[231] La tesi è di BIASUTTI, *La tradizione*, 32 ss.; vedi anche IDEM, *Fermenti della base popolare nel Cristianesimo aquileiese dei primi otto secoli*, in: *Religiosità popolare in Friuli* (a cura di L. CICERI), Pordenone 1980, 17 e TAVANO, *Aspetti*, 397 ss. A proposito degli inizi del culto mariano cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto I (sec. I-IV)*, Jerusalem 1975², 35 ss.; 248 ss.

[232] CHROMATIUS, *Sermo 30,1* (*CCSL* 9 A, 136): *Non potest ergo ecclesia nuncupari nisi fuerit ibi Maria mater Domini cum fratribus eius. Illic enim ecclesia Christi est ubi incarnatio Christi ex virgine praedicatur.* Vedi LEMARIÉ, *SC* 154, 71 s. e G. PANI, *Ecclesia mater: fonti epigrafiche romane e fonti patristiche aquileiesi*, AAAd 30 (1987), 284 ss.

[233] E. DUBLANCHY, *Marie*, DTC 9/2 (1927), 2339-2474; H. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung,* Freiburg-Basel-Wien 1964, 103 ss.; GIAMBERARDINI, *Il culto*, 153 ss.; E. STAUFFER, *Antike Madonnenreligion,* ANRW II, 17/3 (1984), 1487 ss.

maggior parte dei monasteri più antichi [234]. Probabilmente l'intera organizzazione delle «parrocchie» in questo territorio (che in Friuli è possibile in parte ricostruire) trae la sua origine dal culto mariano [235]. L'intenso culto della Madonna avrebbe nell'ambito aquileiese messo alquanto in disparte quello dei martiri[236]. Forse sta proprio nel vivo interesse «mariologico» da parte dei padri della chiesa provenienti dall'ambito aquileiese il motivo dello specifico, mariologico orientamento della primitiva chiesa aquileiese. Gerolamo scrisse nel 383 il primo trattato, nel campo della «mariologia» (*Adversus Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae*) [237]. Anche Rufino nel suo commento al simbolo di fede

[234] Alla Madonna erano consacrate le seguenti chiese:

a) il duomo di Aquileia (consacrato a Maria, all'apostolo Pietro e al martire Ermacora; vedi p. 56 n. 73 [a]).
b) il duomo di Trieste (consacrato a Maria e al martire Giusto; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 211; cfr. MIRABELLA ROBERTI, *Dal paganesimo*, 45 s.), forse anche la chiesa paleocristiana di Via della Madonna del mare, probabilmente la prima chiesa vescovile di Trieste (CUSCITO, *La «societas christiana» ad Aquileia nel IV secolo*, AAAd 29 [1987], 188, n. 11).
c) le cattedrali di Capodistria e di Cittanova (KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 220; 228).
d) il duomo di Parenzo e di Pola, poi S. Maria Formosa a Pola (L. FERENČIĆ, *De ecclesiis quae sub titulo B.M. Virginis saeculo sexto in Histria erectae sunt*, in: *De culto mariano saeculis VI-IX, Acta congressus mariologici – mariani internationalis* V, Roma 1972, 109-123; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 232 s.; 238).
e) il duomo di Pedena (KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 240).
f) il duomo di Ceneda, Vicenza, Padova, Verona nel Veneto (KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 84; 131; 166; 229).
g) la prima cattedrale di Grado (oggi S. Maria delle Grazie; cfr. TAVANO, *Aspetti*, 398).
h) *Ecclesia beate semperque virginis Dei genetricis Mariae* a Cividale dove si svolse il sinodo nel 796 (*MGH Leges* III/2, 179, v. 14 s.). Cfr. TAVANO, *San Paolino e la sede patriarcale*, AAAd 32 (1988), 258 ss.; l'unica eccezione nell'ambito aquileiese è la cattedrale di Concordia, consacrata a s. Stefano (cfr. TAVANO, *Origini cristiane di Concordia* [come alla p. 98 n. 184], 47).
i) solo nel Friuli erano consacrati a Maria 12 (!) monasteri, alcuni dei quali risalgano alla tarda antichità (P. ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino del Friuli*, Quarto d'Altino 1977, 109-140).

[235] BIASUTTI, *La tradizione*, 33 s.; IDEM, *I santi titolari del Tricesimano*, in: *Societât filol. Furlane, 59ᵐ Congrés*, Tresésin 1982, 195 ss.

[236] TAVANO, *Aspetti*, 398; in tutte le chiese sopra menzionate (n. 234) la consacrazione ai martiri appare secondaria; cfr. anche TAVANO, *Aquileia cristiana*, 26.

[237] *PL* 23, 183-206; Elvidio confutava la tesi sulla perpetua verginità di Maria affermando che Maria non era più vergine *post partum*. Qui si richiamava agli scritti di Tertulliano e di Vittorino di Poetovio (*Adversus Helvidium 17*; *PL* 23, 201) interpre-

del 404, in polemica con gli ebrei e i pagani, prendendo esempio da Origene, delineò l'immagine della Madonna come *semper virgo* (ἀειπαρθένος) [238]. Attributi essenziali del culto mariano sono presenti anche nelle opere di Cromazio [239]. La leggenda di s. Donato colloca nell'Aquileia del tempo di Diocleziano la polemica contro l'oltraggio alla vergine Maria [240].

Bisogna però essere prudenti nella valutazione di questi fatti. L'interesse per la «mariologia» verso la fine del sec. IV non contraddistingue solo i padri della chiesa aquileiese, e neppure il culto mariano in questo periodo è un fatto eccezionale nel mondo cristiano [241]. Purtroppo non è dato di sapere se il duomo di Aquileia fosse dedicato alla Madonna già al tempo di Cromazio, come si potrebbe desumere, con una certa cautela, dai suoi scritti [242] – in questo caso si tratterebbe della più antica chiesa tra quelle a noi note dedicata alla Madonna [243] – oppure la consacrazione

tando la loro testimonianza secondo cui gli evangelisti erano fratelli di Gesù in senso letterale, ossia nel senso che erano figli di Maria. Vedi G. BAREILLE, *Helvidius*, DTC 6/2 (1920), 2141; GRAEF, *Maria* (come nella n. 233), 87 ss.

[238] *Expositio symboli 8-11* (*CCSL* 20, 144 s.). Rufino sosteneva che Maria era vergine non solo *ante partum*, bensì anche *in partu* e *post partum*; la spiegazione di Rufino è stata erroneamente intesa da MURPHY, *Rufinus*, 182 n. 97, giustamente invece da KELLY, *Rufinus*, 114 n. 61 e da SIMONETTI, *Rufino*, 53 s., n. 28 e 31).

[239] Cromazio dà a Maria i seguenti attributi: la chiama *mater Christi* (*Sermo 22,3*) ed è *immaculata et intacta ovis* (*Sermo 23,3*), *exemplum castitatis in Ecclesia* (*Sermo 24,2*); la identifica con la chiesa (vedi n. 232); sostiene la sua perpetua verginità chiamando Gesù *promogenitus quia primus ex virgine, unigenitus quia solus ex virgine* (*Sermo 32,2*). Entrambi i termini sono probabilmente un riflesso della polemica di Gerolamo con Elvidio. Per gli altri esempi vedi CHROMATIUS, *Opera*, *CCSL* 9 A, 601 s. (Index verborum, *virgo*).

[240] *Acta s. Donati 2-3* (*AA SS* Mai V [1868], 146 s.). Gli argomenti qui citati contro il paganesimo – i pagani credono nella nascita di Minerva e di Bacco dalla testa di Giove ovvero dalla sua coscia – sono citati già in Rufino (*Exp. symboli 9*, p. 146 s.).

[241] Alla «mariologia» si dedicavano nella seconda metà del sec. IV in Occidente soprattutto Ambrogio, Zenone di Verona e Ilario di Poitiers (vedi I.F. DE GROOT, *Conspectus historiae dogmatum* I, Roma 1931, 470 ss.; GRAEF, *Maria*, 57 ss., 77 ss.). Sulla diffusione del culto di Maria dalla fine del sec. IV in poi vedi E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heilgenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, 462 ss.

[242] Vedi p. 116 n. 232.

[243] La più antica testimonianza attendibile dell'esistenza della chiesa della Madonna risulta dagli atti del concilio di Efeso 431 (si tratta della chiesa di Efeso in cui si svolgevano alcune sedute sinodali; la dedica risale probabilmente al tempo immediata-

avvenne più tardi, quando tale consuetudine era già diffusa. Un (relativamente) grande numero di chiese dedicate alla Madonna nell'ambito aquileiese non deve sorprenderci. Dalle menzioni posteriori, dall'epoca carolingia in poi, si deduce che era un fatto ormai abituale [244]. Per quel che riguarda le chiese dell'epoca giustinianea (Parenzo, Pola, Trieste) bisogna tener presenti due fatti: l'imperatore Giustiniano era personalmente molto devoto della Madonna e costruiva chiese in suo onore in tutto l'impero [245]. Questo è però il periodo dell'inizio dello scisma istriano, e siccome la Madonna era considerata la protettrice contro le eresie [246], la consacrazione delle chiese alla Madonna poteva avere anche uno sfondo politico-ecclesiastico. Con le fonti disponibili non possiamo pertanto dimostrare che la chiesa aquileiese abbia ricevuto da Alessandria l'impulso per la venerazione della Madonna fin dai primissimi tempi e non dalla fine del quarto secolo in poi (precorrendo alquanto, ma non sostanzialmente, lo sviluppo del-

mente anteriore al concilio stesso; vedi Ch.J. Hefele, *Histoire des conciles* II, Paris 1908, 326, 334; cfr. invece Fliche - Martin, *Storia* IV, 224 [209], nota 55 bis). Dalle ricerche archeologiche più recenti si tratta di una costruzione adattata alle necessità del concilio nell'ambito dell'antico Olimpeion (sala meridionale) che era presumibilmente già consacrata alla Madonna (vedi S. Karwiese, *Die Marienkirche von Ephesos,* Wien 1989). Per confermare e perpetuare il dogma di Maria madre di Dio, accolto nel concilio di Efeso, il papa Sisto III (432-440) fece erigere a Roma la maestosa chiesa della Madonna (oggi S. Maria Maggiore; vedi *Liber pontificalis 46*, p. 232, 235, nota 2; *MH, Aug. 5,* p. 418). Dopo la metà del sec. V furono costruite alcune chiese dedicate alla Madonna in Palestina e più numerose a Bisanzio (Lucius, *Die Anfänge*, 473). In Occidente, tranne quella romana, non vi è alcuna chiesa dedicata alla Madonna prima del sec. VI (!). Per quanto riguarda la chiesa vescovile di Salona si ritiene che fosse consacrata alla Madonna già alla fine del sec. V (N. Cambi, *The Cult of the Blessed Virgin Maria at Salona and Split from the Fourth till the Eleventh Century in the Light of Archaeological Evidence*, in: *De cultu mariano saeculis VI-IX,* vol. V, Roma 1972, 54 ss. e E. Marin, *Starokršćanska Salona*, 33).

[244] Si tratta delle chiese di Capodistria, Cittanova, Pedena, Cividale e di quelle in territorio veneto (vedi n. 234).

[245] La Madonna divenne sotto Giustiniano la massima protettrice dell'impero bizantino (cfr. *Codex Iustinianus 1,27,9* [534]; v. anche Lucius, *Die Anfänge*, 459 s.). Tutta una serie di chiese costruite e dedicate alla Madonna al tempo di Giustiniano divenne la dimostrazione esterna delle sue tendenze politiche nell'Oriente, in Africa e in Italia, nonché segno evidente delle influenze bizantine (Lucius, *Die Anfänge*, 474 s.).

[246] Cfr. Procopius, *De aedificiis 6,2,20* (ed. H.B. Dewing, *LCL*, Procop. 7, 368).

la chiesa in Occidente), il che è comprensibile per una città che aveva contatti diretti con il mondo orientale.

Elemento indubbiamente orientale nel cristianesimo aquileiese delle origini (di origine giudaica) è il sabato festivo, attestato in Friuli nell'epoca carolingia e perpetuatosi fino al sec. XVII. Esso sarebbe riscontrabile anche nel culto della misteriosa s. Sabida, documentato addirittura in 17 località del Friuli, ad imitazione del sabato giudaico [247]. Essendo escluso che il sabato festivo si fosse diffuso dopo la seconda metà del sec. IV (proibito dal concilio di Laodicea del 381, e in seguito ancora due volte come evidente residuo del giudaismo) [248] l'unica possibilità è che esso si sia affermato in un periodo anteriore alla fine del III secolo (?). Il sabato festivo si sarebbe diffuso dalla comunità giudaico-cristiana di Aquileia. [249] Bisogna però essere prudenti nel valutare le testimonianze sui residui «giudaici» nella cultura cristiana dell'ambito aquileiese. Il sabato festivo tra i contadini del Friuli non è una peculiarità aquileiese in Occidente [250], viene infatti attestato anche nell'Italia meridionale, dove non si possono supporre influenze alessandrine. Il concilio locale di Benevento, tenutosi verso la fi-

[247] *Concilium Foroiuliense a. 796, c. 13* (ed. A. WERMINGHOFF, *MGH Leges* III/2, 1906, 194 s.; ristampa con la traduzione italiana di S. Piussi in: *XII centenario del Concilio di Cividale [796-1996]. Convegno storico teologico. Atti*, a cura di S. PIUSSI, Udine 1998, 68 ss.): *Porro si de illo sabbato diceret, quid Iudaei caelebrant, quod est ultimum in ebdomada, quod et nostri rustici obervant, diceret tantum 'sabbatum' et nequaquam adderet 'delicatum' et 'meum'*. Che questa abitudine esistesse ancora otto secoli più tardi lo dimostrano il decreto del patriarca Domenico Grimani del 1499 e la relazione della visitazione in Carnia per l'anno 1603. Vedi BIASUTTI, *Sante Sabide*, 21 ss.; *La tradizione*, 36 ss.; *Fermenti*, 24, Tav. 3 (la carta della diffusione del culto nel Friuli). I risultati del primo studio di Biasutti furono in parte corretti e completati da MOR (*Per la storia*), TAVANO (*Aspetti*, 386 ss.; *Aquileia cristiana*, 17 s.; *Aquileia*, «RAC Suppl.» 1, 1986, 539; *Tensioni culturali e religiose in Aquileia*, AAAd 29, 1987, 216 s., 224 s.) e CUSCITO (*Cristianesimo antico*, 54 s.); cfr. anche PRESSACCO, *Sermone*, 24 ss.

[248] *Can 29* (Ch.J. HEFELE, *Histoire des conciles* I/2, Paris 1907, 1015); H. DUMAINE, *Dimanche*, DACL 4/1 (1920), 932 e R. GOLDENBERG, *The Jewish Sabbath in the Roman World*, ANRW II, 19,1 (1979), 442 ss.

[249] BIASUTTI, *Sante Sabide*, 28 s.; TAVANO, *Aspetti*, 387. Sull'imporanza del Sabbath presso Vittorino di Poetovio vedi DULAEY, *Victorin* I, 228-231; II, 111 s.

[250] W. RORDORF, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich 1972, XIII s., 49, 52, 55, 58, 64, 69, 149.

ne del sec. IX, proibì infatti il riposo sabbatico ritenendolo elemento giudaico [251].

Influenze alessandrine (a dir vero difficilmente definibili nel tempo e nel contenuto) si riscontrano anche nella liturgia della chiesa aquileiese del IV e V secolo. Essa contiene indubbiamente alcuni elementi di origine orientale: la preghiera del «Sanctus», che è attestata per la prima volta negli scritti di Cromazio [252], l'interpretazione della festa dell'Epifania del Signore come battesimo di Cristo [253] e la festa «In medio pentecostes» (le ultime due sono peculiari anche della chiesa milanese e della sirmiense) [254]. Dall'insieme di questi elementi è molto difficile distinguere quelli di sicura provenienza alessandrina. Uno di questi è la traduzione latina del cosiddetto ordine ecclesiastico egiziano (*traditio apostolica*), traduzione preparata appositamente per l'uso liturgico dell'ultimo scorcio del IV secolo nell'Italia settentrionale. Tuttavia non vi sono testimonianze attendibili secondo cui si sarebbe trattato di una prerogativa esclusiva della chiesa aquileiese [255]. La tesi secondo cui la chiesa aquileiese avrebbe conservato fino alla fine del sec. IV l'usanza protocristiana della comunione eucaristica

[251] G. MORIN, *Un concile inédite tenu dans l'Italie méridionale à la fin du IXe siècle*, «Revue Bénédictine» 19 (1900), 146: *Quod non oporteat christianos iudaizare et otiari in sabbato, sed operari eos in eodem die, praeferentes autem in veneratione dominicum diem...* Cfr. anche H. BRAKMANN, *Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts*, «Römische Quartalschrift» 65 (1970), 82-97, specialmente 96.

[252] *Sermo 21,1* (*CCSL* 9 A, 97). *(Iohannes) vidit viginti quattuor seniores, et quattuor animalia plena oculis ante et retro, incessabili voce in laudem Domini clamantia et dicentia: «Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis.» Ad quorum similitudinem idipsum quotidie omnis fidelium turba in laudem Dei clamat in ecclesia.* Che si tratti della prima menzione di questa preghiera in Occidente lo sottolinea in particolar modo LEMARIÉ (*La liturgie d'Aquilée*, 252; *La liturgie de Ravenne*, 359). In lingua greca questa preghiera fu conosciuta dalla comunità cristiana di Poetovio nella seconda metà del III sec. (vedi p. 352, n. 291).

[253] CHROMATIUS, *Sermo 34* (*CCSL* 9 A, 156 s.). Vedi DUVAL, *Les relations*, 222; LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée*, 257; *La liturgie de Ravenne*, 367 ss.

[254] G. MORIN, *L'année liturgique è Aquilée à l'époque carolingienne*, «Revue Bénédictine» 19 (1902), 8 (62); LEMARIÉ, *La liturgie d'Aquilée*, 261 s.; K. GAMBER, *Die lateinischen liturgischen Quellen Illyriens vom 4. bis 6. Jh.*, «Sirmium» 4, Beograd 1982, 80.

[255] La traduzione si è conservata nel palinsesto di Verona della fine del sec. V (HIPPOLYTE de Rome, *La tradition apostolique,* ed. B. BOTTE, *SC* 11bis [1968²], 19). Per

serale (come dimostrano gli storici della chiesa fino alla prima metà del sec. V per quel che riguarda le regioni egiziane contigue ad Alessandria e per la Tebaide) [256] e che questa usanza si sarebbe diffusa da Aquileia in tutta l'area delle Alpi orientali non è dimostrabile in base alle fonti esistenti [257]. In questa sede non ci soffermeremo pertanto più particolarmente su questo problema. Anche se risultasse che gli elementi menzionati sono di indubbia origine alessandrina, sarebbe difficile affermare che erano stati accolti in Aquileia sin dai primi tempi della formazione della comunità ecclesiastica oppure appena nel sec. IV (in cui le fonti ci attestano contatti fra la comunità ecclesiastica alessandrina e quella aquileiese) [258].

Considerando il problema nel suo insieme risulta impossibile dimostrare l'origine alessandrina della chiesa aquileiese: la si potrebbe considerare solo come probabilità sostenibile mediante alcuni fatti e confutabile da altri. Tuttavia questi elementi mostrano chiaramente che gli influssi alessandrini sulla formazione della comunità ecclesiale ad Aquileia dei primi tempi erano molto forti, tra quelli orientali molto più incisivi dei siro-palestinesi e di quelli dell'Asia Minore.

quanto riguarda il luogo della scoperta del manoscritto, GAMBER (*Zur ältesten Liturgie*, 55 s.; *Domus ecclesiae*, 96) riteneva che l'ordine ecclesiastico fosse in vigore solo nell'ambito aquileiese. Alla tesi si contrappone il fatto che la forma della professione di fede offerta da questa fonte (*Traditio 21*; p. 84 ss.) non concorda con la formula aquileiese bensì con quella romana (!). Cfr. anche BRAKMANN, *Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten* (come nella n. 251), 96.

[256] SOCRATES, *HE 5,22* (*PG* 67, 636 B); SOZOMENUS, *HE 7,19,8-9* (edd. J. BIDEZ - G.Ch. HANSEN, *GCS* 50, 1960, 331); cfr. GAMBER, *Domus ecclesiae*, 80, 96.

[257] La tesi è di GAMBER, *Domus ecclesiae*, 96 ss. Il suo punto di vista è stato confutato in modo convincente da BRAKMANN, *Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten*, 87 ss. e Th. KLAUSER, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 11/12 (1968/69), particolarmente 218 ss.; vedi anche J. CHRISTERN, «Byzantinische Zeitschrift» 66 (1973), 417-420 e TAVANO, *Aquileia e la «domus ecclesiae»*, specialmente 509 ss.; cfr. anche W. RORDORF, *Sabbat*, 69.

[258] Famosa è a questo proposito la visita di Atanasio ad Aquileia nell'anno 345 (ATHANASIUS, *Apologia ad Constantium imp. 3; 15*; *PG* 35, 597 ss.; 613 ovv. *SC* 56, 91; 104). Rufino visse addiritura otto anni (ca. 373-380) ad Alessandria ed altrove in Egitto; cfr. MURPHY, *Rufinus*, 44 ss.; T. ŠPIDLICK, *Rufino e l'Oriente*, AAAd 31/1 (1987), 115-124.

C. Il simbolo della fede aquileiese

Probabilmente la fonte più importante per la conoscenza dei primordi del cristianesimo aquileiese è proprio la formula del simbolo di fede del 404, tramandato da Rufino assieme ad un ampio commento [259]. Essendo il simbolo di fede considerato come valore fondamentale, quasi una sacra immagine, da parte di ogni comunità di fede (in base al quale veniva celebrato il battesimo che veniva recitato durante la liturgia) [260], è lecito supporre che la sua origine risalga ai primissimi tempi della comunità ecclesiale aquileiese: e lo si può desumere proprio dallo scritto di Rufino [261]. Egli dedicò il commento al vescovo Lorenzo, indubbiamente vescovo dell'area missionaria aquileiese (forse vescovo di Concordia, città natale dell'autore). Già nella dedica si pone la

[259] Tyrannius Rufinus, *Expositio symboli*, ed. M. Simonetti, *CCSL* 20, 125-182; edizioni commentate: Kelly, *Rufinus*, e Simonetti, *Rufino*. Alcuni studi importanti sul *symbolum aquileiense*: De Rubeis, *MEA*, 67-72; *Dissertationes,* 10-22; Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* I, 102 ss.; Murphy, *Rufinus*, 179-185; Biasutti, *Otto righe*, 27 ss.; Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse,* 172 ss.; Cuscito, *Cristianesimo antico,* 47-54; *Fede*, 15-25; Sabugal, *Io credo,* 109 ss., 223 ss., 330 s., 413 ss., 512 ss., 620 ss., 704 s., 778 s., 909 s., 1192 ss., 1247 ss.

[260] Rufinus, *Exp. symboli 3* (*CCSL* 20, 136, v. 15-17): *Nos tamen illum ordinem sequemur, quem in Aquileiensi ecclesia per lavacri gratiam suscepimus.* Vedi Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 20 s. Essendo i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia segreti, inaccessibili ai non consacrati (*disciplina arcani*), non venivano messe per iscritto le formule della professione della fede pronunciate in queste occasioni. Anche per questo le formule scritte sono molto più tarde del tempo della loro origine (Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 167 ss.). Per ora è noto solamente un caso della pubblicazione del *credo* nella forma d'iscrizione (purtroppo frammentaria), e precisamente dell'isola di Cherso (*Symbolum Apsarense*; A. Benvin, *Due frammenti del simbolo apostolico di Ossero*, AAAd 34 [1989], 185-207; l'iscrizione è dell'inizio del VI sec., la formula stessa sarebbe stata dell'inizio del V sec.).

[261] *Expositio 2* (p. 134 s.): *Tradunt maiores nostri... Discessuri itaque* (scilicet apostoli) *ab invicem, normam constituunt...* (Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, II, 4-7; Kelly, *Rufinus,* 101 s. e *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 9-14). Che l'espressione *maiores nostri* si riferisca effettivamente in primo luogo ai cristiani aquileiesi e che tale tradizione fosse viva nella chiesa aquileiese lo dimostra la festività della *Divisio XII apostolorum* nella liturgia della chiesa aquileiese (Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 38; 46 [15 luglio]) e dal fatto che anche in altri collegamenti le espresssioni *nos, noster, maiores (nostri)* si riferiscono in primo luogo alla comunità ecclesiale aquileiese (n. 230 e 263; De Rubeis, *Dissertationes*, 22 s.).

questione se il simbolo aquileiese si diffuse in tutto l'ambito territoriale della missione aquileiese e in seguito in tutta l'area metropolitana aquileiese. Purtroppo non sappiamo in quale misura avrebbe potuto la formula aquileiese servire come fonte per lo studio del cristianesimo anche nell'ambito di influsso orientale della chiesa aquileiese [262].

Il simbolo aquileiese, come tutti gli altri simboli dell'Occidente, trae la sua origine da quello più antico romano, distaccandosene verso la prima metà del sec. III [263]. Essendosi fin dai primordi sviluppato in modo indipendente, contiene alcune particolarità e aggiunte in base alle quali si distingue da quello romano, dai rimanenti occidentali e dalla maggior parte di quelli orientali (con i quali lo paragona Rufino). Proprio queste differenze sono

[262] A proposito della dedica cfr. *Exp. symb. 1* (p. 133, v. 1-15: ... *fidelissime papa Laurenti*...). Secondo la modesta opinione di Rufino sulla sua opera il commento doveva infatti servire agli iniziati alla fede (*ad parvulorum in Christo et incipientium librentur auditum*; p. 14 s.). Secondo il suggerimento di Fontanini del sec. XVIII la maggior parte dei ricercatori ritiene che si tratti del vescovo della città natale di Rufino, Concordia (KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 103; BIASUTTI, *Otto righe*, 30 s.; ZOVATTO, *Le origini*, 59 ss.; DUVAL, *Aquilée et la Palestine*, 317; CUSCITO, *Rapporti fra Concordia e Aquileia in epoca tardoantica*, AAAd 31/2 [1987], 168; TAVANO, *Origini cristiane di Concordia* [vedi p. 98 n. 184], 45). Non si sa a quali distanze e con quale coerenza veniva adoperata la formula aquileiese nell'ambito della chiesa metropolitana aquileiese nei secc. V e VI. La formula di Cherso (*symbolum Apsarense*) del vicino spazio dalmato-settentrionale (ambito metropolitano di Salona) presenta molti tratti simili alla formula dell'Illirico orientale (Niceta di Remesiana) e alla formula di Ravenna (Petrus Chrysologus), solo singoli anche con la formula aquileiese (cfr. BENVIN, *Due frammenti*, come nella nota 260).

[263] Sull'origine romana della formula della professione di fede aquileiese concorda indirettamente Rufino stesso quando ne sottolinea la essenzialmente piena concordanza con quella romana (*Apologia ad Anastasium 4* [*CCSL* 20, 26, v. 10-13]: *Haec nobis de resurrectione tradita sunt ab his, a quibus sanctum baptisma in Aquileiensi ecclesia consecuti sumus, quae puto ipsa esse quae etiam apostolica sedes tradere soleat et docere*. Cfr. anche n. 230). Non è possibile determinare il tempo della separazione ovvero dell'evoluzione autonoma della formula di professione della fede. KELLY (*Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 180) ritiene, per quanto riguarda le formule occidentali «provinciali», che l'evoluzione avvenisse «secondo la valutazione più ottimistica non molto prima della seconda generazione del sec. III». Anche SIMONETTI (*Rufino*, 17) colloca gli inizi delle professioni di fede nella prima metà del sec. III. Considerando il fatto che la formula aquileiese contiene accanto a quella di Niceta di Remesiana dell'ambito mesico-dacico il maggior numero di deviazioni dalla formula romana si potrebbero collocare molto probabilmente gli inizi di questa evoluzione nella prima metà del sec. III.

di capitale importanza per la comprensione della specificità del cristianesimo aquileiese. Eccone il testo [264]:

1 Credo in Deo Patre omnipotente invisibile et inpassibile.
2 Et in Jesu Christo, unico Filio eius, Domino nostro.
3 Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine,
4 crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit in inferna,
5 tertia die resurrexit,
6 ascendit in caelos,
7 sedet ad dexteram Patris:
8 inde venturus judicare vivos et mortuos.
9 Et in Spiritu Sancto.
10 Sanctam Ecclesiam,
11 remissionem peccatorum,
12 huius carnis resurrectionem.

Due particolarità nella formulazione del simbolo aquileiese, a cui Rufino, diversamente dalle aggiunte, non dedica un commento più esauriente, non sono chiare neppure oggi. La prima è l'uso dell'ablativo invece dell'accusativo dopo la formula iniziale «Credo in» riferentesi a tutte e tre le persone divine (v. 1,2,9). Quest'uso è veramente insolito. Qui lo incontriamo per la prima volta, in seguito invece solo nei singoli articoli, e non più riferito alla Trinità [265]. Questo tipo di formulazione non è casuale. Secondo il commento di Rufino con l'uso dell'accusativo semplice negli ultimi tre articoli (10, 11, 12) si vuole sottolineare la differenza tra la parte del simbolo che si riferisce a Dio e l'ultima parte

[264] Rufinus, *Exp. symb. 4; 6; 8; 12; 27; 29; 33 s.* (*CCSL* 20, 137 ss.); Kelly, *Rufinus*, 15; Biasutti, *Otto righe*, 29 s.

[265] La costruzione di *credo* con l'ablativo si riscontra in Vittricio di Rotomago in Gallia, contemporaneo di Rufino, però solo al punto 9 (Hahn, *Bibliothek*, 60 [70]), nella formula aquileiese (?) di Venanzio Fortunato dell'ultimo terzo del sec. VI, però solo al punto 9 (Hahn, *Bibliothek*, 38 [46]; Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* II, 482 n. 13), nella formula di Martino di Braga, originario della Pannonia, però solo al punto 2 (Hahn, *Bibliothek*, 54 [65 s.]), nella formula riferita dal *Codex Laudianus* del sec. VI/VII, forse di origine romana, ai punti 2,9,10,11 (!) (Hahn, *Bibliothek*, 20 [25 s.]) e nella formula, nota dal manoscritto di Berna del sec. VII/VIII, usata nell'ambito sudtirolese tedesco, ai punti 1(?), 9 e 10 (Hahn, *Bibliothek*, 90 [95]).

che si riferisce alle cose umane[266]. In questo caso la formulazione (con esplicita distinzione tra il nono e il decimo articolo) potrebbe essere indirizzata contro l'eresia macedoniana [267], sebbene sia di origine molto anteriore a questa eresia. Non possiamo escludere del tutto la probabilità che si tratti di elemento «alessandrino»: tale costruzione si riscontra infatti nel Vangelo di s. Marco (1,15) [268], tuttavia nel suo complesso sembra essere più caratteristica per la teologia di Giovanni [269].

La seconda particolarità, ossia la posizione dell'attributo *unicus* davanti a *filius* anziché dopo, tra *filius* e *dominus*, con evidente proposito di sottolineare l'attributo riferito al Figlio e non al Signore, dogmaticamente non è ancora chiara [270]. Una simile disposizione delle parole si riscontra solo negli scritti di Giovanni, ed è una peculiarità della sua teologia [271]. Nelle formule dei simboli di fede si presenta raramente [272].

[266] RUFINUS, *Exp. symb. 34* (169, v. 1-16): ... *Hac itaque praepositionis syllaba creator a creaturis secernitur et divina separantur ab humanis.* Cfr. DE RUBEIS, *Dissertationes*, 16 s. e KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 481.

[267] KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 481 s.; debole sostegno a questa ipotesi è data da Rufino stesso che nell'*excursus* eresiologico dà una sferzata all'eresia macedoniana senza nominarla: *Expositio symb. 37* (p. 173, v. 39 ss.): *Concilium vanitatis est quod illi agunt, qui Filium quidem de substantia Patris fatentur, Sanctum vero Spiritum separant et secernunt...*; cfr. KELLY, *Rufinus*, 145 n. 249; SIMONETTI, *Rufino*, 101 n. 90.

[268] BIASUTTI, *Otto righe*, 34 ss.

[269] G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, Stuttgart 1959, 224.

[270] Rufino, che spiega ampiamente il senso dell'attributo *unicus* (*Exp. symb. 6* [CCSL 20, pagina 142, versi 23 ss.]), non vede nella sua posizione davanti a *filius* alcun significato particolare o eccezione (*Exp. symb. 7* [CCSL 20, 144, versi 46 ss.]): *Hic est ergo Iesus Christus unicus Filius Dei, qui est et Dominus noster. Unicus et ad Filium referri et ad Dominum potest. Unus enim est vere Filius et unus vere Dominus Iesus Christus.*

[271] KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 584; cfr. anche KITTEL - FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch* IV (1942), 747; *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin - New York 1980, 1275.

[272] KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 589 cita come unica analogia la professione di fede dello Pseudo Crisostomo di origine napoletana, probabilmente della prima metà del sec. VI (HAHN, *Bibliothek*, 41 [50]). In effetti vi sono parecchie analogie. Tale posizione dell'attributo *unicus* (*unigenitus* ovv. *μονογενής*) si riscontra nelle

Riguardo alle due particolarità del simbolo aquileiese si può dire che esse sono molto antiche che probabilmente non furono introdotte nel simbolo aquileiese da quello romano, e che non sono casuali, condizionate dal *sermo rusticus* aquileiese o dalla tradizione manoscritta, ma hanno un contenuto dogmatico proprio non ancora ben chiaro.

Mentre le due particolarità del simbolo aquileiese sono tuttora un enigma, le aggiunte ad esso, invece, secondo l'esplicito accenno di Rufino di origine aquileiese (come pure altrove) «a causa di alcuni eretici» [273], ci schiudono la strada verso la conoscenza delle caratteristiche del cristianesimo aquileiese nei suoi primordi. A queste aggiunte sono stati dedicati alcuni studi [274].

La prima aggiunta, ossia la definizione del Dio Padre con gli attributi *invisibilis et inpassibilis* ebbe origine, secondo Rufino, dalla lotta contro l'eresia patripassiana (come veniva chiamato questo movimento eretico della fine del sec. II e dell'inizio del III) sia ad Aquileia sia altrove in Occidente [275]. L'aggiunta in que-

formule molto antiche della chiesa copta (Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, I, 320; Hahn, *Bibliothek*, 140 [158], della chiesa etiopica (Hahn, *Bibliothek*, 141 [159]), nelle formule sinodali del tempo delle lotte ariane: nella formula della sinodo di Philippopolis 343 (Hahn, 158 [190]), della terza sinodo di Antiochia del 345 (Hahn, 159 [192]), della prima sinodo di Sirmio del 351 (Hahn, 160 [196]), della seconda sinodo di Sirmio del 357 (Hahn, 161 [200]); presso Vulfila (Hahn, 198 [271]), nell'ambito della Gallia (Hahn, 189 [358 s.]); 59 [69]; 107 [113]) e nell'alto medioevo nell'ambito tedesco (Hahn, 108 [115]; 115 [120]; 116 [122]; 117 [122]). *Unicus* ovvero *unigenitus* prima di *filius*, a cui non segue il temine *dominus*, si riscontra anche nella formula di Venanzio Fortunato (Hahn, 38 [45]), nella formula della quarta sinodo di Sirmio del 359 (Hahn, 163 [204]), della sinodo di Rimini del 359 (Hahn, 166 [208]) e presso il sacerdote marsigliese Leporio dell'inizio del sec. V (Hahn, 214 ([299]).

[273] *Exp. symb.* 3 (p. 135, v. 5-15): ... *In ceteris autem locis, quantum intellegi datur, propter nonnullos haereticos addita quaedam videntur, per quae novellae doctrinae sensus crederetur excludi.*

[274] De Rubeis, *MEA*, 68 ss. e *Disserattiones,* 13 ss.; Biasutti, *Otto righe,* 37 ss.; Cuscito, *Cristianesimo antico,* 47 ss. e *Fede,* 18 ss.

[275] *Exp. symb.* 5 (p. 140 s., v. 30 ss.): *His additur: 'inuisibile et inpassibile'. Sciendum quod duo isti sermones in ecclesiae Romanae Symbolo non habentur. Constat autem apud nos additos haereseos causa Sabellii, illius profecto quae a nostris Patripassiana appellatur: id est, quae Patrem ipsum uel ex Virgine natum dicit, et uisibilem factum uel passum esse adfirmat in carne. Ut ergo excluderetur talis impietas de Patre, uidentur haec addidisse maiores et inuisibilem Patrem atque inpassibilem dixisse...* Vedi Biasutti, *Otto ri-*

sta forma, come difesa contro l'eresia, dal punto di vista dogmatico è conforme al movimento patripassiano dei primi tempi, prima della comparsa di Praxea e di Sabellio, i quali mitigarono alquanto la dottrina patripassiana [276]. Considerando il fatto che tutti i simboli a noi noti e formulati in senso antipatripassiano contengono l'aggiunta della stessa forma, altre invece anatematizzano Sabellio[277], è possibile che l'aggiunta sia stata fatta dopo il 217, anno in cui l'eresia era stata condannata ed ebbe inizio in Occidente il suo declino. Questa aggiunta ci aiuta non solo a datare l'origine del simbolo aquileiese (distaccato in quel tempo dal simbolo romano) ma ci informa pure sulla comunità ecclesiale aquileiese nel periodo in cui sorsero controversie dottrinarie ed il conflitto tra i seguaci dell'eresia patripassiana e la maggioranza ortodossa: quest'ultima si difese infatti nel modo più efficace proprio con l'aggiunta antieretica nel simbolo del battesimo. Spunto polemico si riscontra posteriormente anche nel trattato di Cromazio [278]. Chi erano i sostenitori e i propagatori dell'eresia in Aquileia? È lecito pensare che la dottrina e lo spirito di questa eresia, tendente al più rigido monoteismo, corrispondessero

ghe, 53 ss.; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 86 s.; KELLY, *Rufinus*, 108 s. n. 34 s.; LETTICH, *Note marginali*, 54 s.; MENIS, *La cultura teologica*, 478 (ovv. 22) ss. e CUSCITO, *Fede*, 18-21.

[276] BIASUTTI, *Otto righe*, 57 s.

[277] Sabellio divenne evidentemente, al tempo di Rufino, sinonimo di ogni sorta di patripassianesimo. In maniera antipatripassiana sono formulate parecchie professioni di fede, sia che contengano aggiunte caratteristiche (HAHN, *Bibliothek*, 134 [149], 161 [201], 239 [352]), sia che anatematizzino Sabellio (HAHN, 155 [187], 173 [230], 176 [230], 181 [241, 186 [256], 199 [272], 217 [308]), sia che accentuino il fatto che Cristo è *impassibilis* per quanto riguarda la sua natura divina, comune a quella del Padre (HAHN, 179 [233], 209 [290], 214 [300], 224 [325], 229 [335], 238 [350], 240 [354]).

[278] *Tract. 35,4* (*CCSL* 9 A, 370, v. 73 s.): ... *lupus est Sabellius, qui unitatem Patris ac Filii in unione concludit, ipsum sibi Patrem asserens esse qui Filius est, quia ipsum Patrem natum ex virgine, filium esse coepisse, mente sacrilega profitetur*. Le valutazioni relative al tempo in cui fu introdotta nella professione di fede l'aggiunta antieretica, si differenziano di un intero secolo: secondo BIASUTTI circa 200, secondo MENIS forse ancora circa 200, ma probabilmente appena nella seconda metà del terzo secolo o agli inizi del quarto, al tempo della rinascita del sabellianesimo in Oriente; secondo TAVANO (*Aquileia*, 539 s.) nella prima metà o a metà del sec. III, quando si affermò e prevalse, al tempo del primo vescovo Ermacora, l'ortodossia.

alle tendenze della popolazione giudaico-cristiana; tuttavia non si possono in proposito dimostrare legami con il cristianesimo giudaico-alessandrino [279]. L'eresia si era probabilmente diffusa da Aquileia (o forse addirittura dal suo centro d'origine in Asia Minore) propagandosi tra le comunità cristiane in Pannonia – probabilmente a Sirmio [280] o ancora più probabilmente tra la primitiva comunità cristiana di Poetovio, come si potrebbe desumere dagli strali polemici di Vittorino contro di essa [281]. Mentre è lecito ritenere patripassiano l'attributo *inpassibilis* nel senso proprio del termine, l'attributo *invisibilis* aveva, nelle concezioni trinitariche, un significato più ampio: lo si intravede tra l'altro anche dallo scritto polemico di Rufino contro Gerolamo [282]. La presenza di questa concezione nel simbolo aquileiese rivela l'affinità della primitiva teologia aquileiese con le idee estese soprattutto in Oriente [283].

Più difficile riesce definire il significato, il senso ed il tempo d'origine dell'aggiunta *descendit in inferna*, a proposito della qua-

[279] BIASUTTI, *Otto righe*, 58 s.; cfr. TAVANO, *Aquileia cristiana*, 19 s. e LETTICH, *Note marginali*, 55.

[280] Un riflesso della lota contro il patripassianesimo si riscontra nella formula della professione di fede della seconda sinodo di Sirmio del 357 (HAHN, *Bibliothek*, 161 [201]: ... *Patrem... invisibilem esse.... impassibilem esse...*). In questo spirito spiega l'aggiunta anche NICETAS de Remesiana, *Instructio ad competentes 5,1,8* (ed. K. GAMBER, *Textus patristici et liturgici* 1, Regensburg 1964, 104). Non è da escludere la possibilità che la formula antipatripassiana nella professione di fede di Sirmio sia un riflesso della lotta contro l'eresia di Fotino, contenente i concetti principali di patripassianesimo. Cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 504 s.

[281] DULAEY, *Victorin* I, 222 s.; *infra* p. 342 s., n. 262.

[282] *Apologia contra Hieronymum 1,18 s.* (*CCSL* 20, 51 s.).

[283] MENIS, *La cultura teologica*, 478 s. (22 s.), ha accentuato la parentela della teologia aquileiese dei primordi con quella alessandrina, con l'affermazione che l'aggiunta *invisibilis* si trova soltanto, accanto a questa, in alcune formule africane. Oltre alle tre formule della chiesa africana dei secc. V e VI (HAHN, *Bibliothek*, 47 [58], 48 [60], 49 [61]) si riscontra l'aggiunta anche nella chiesa della Cappadocia, come ci riferisce il vescovo milanese ariano Aussenzio (HAHN, 134 [149]), nella professione di fede ariana del vescovo gotico Vulfila (HAHN, 198 [271]), nella professione dello Pseudo Gerolamo del sec. VII. e in varie professioni dell'ambito della Gallia (in queste l'*invisibilis* si riferisce a tutta la Ss. Trinità; HAHN, 239 [351], 240 [353], 241 [355], 243 [357], 244 [357] e nella formula della chiesa irlandese (HAHN, 76 [83]).

le Rufino afferma, non proprio giustamente, che non si ritrova né nel simbolo romano né in quelli orientali [284]. Questa aggiunta, nel simbolo aquileiese, è in effetti una delle prime nei simboli cattolici. Anteriormente la ritroviamo nei simboli dei tre sinodi al tempo della crisi ariana, della quarta sinodo a Sirmio (359), della sinodo di Nike in Tracia (359) e di quella di Costantinopoli (360) [285], nell'epoca precostantiniana invece solo in Oriente, in alcuni simboli più antichi della chiesa egiziana e più tardi nelle chiese persiana e armena [286]. Il senso dell'aggiunta non risulta del tutto chiaro, dal commento di Rufino, come non lo era probabilmente neppure allo stesso autore. Rufino infatti respinge in vari punti, indirettamente, il concetto secondo cui *sepultus* e l'aggiunta sarebbero equivalenti [287]. Si tratta di una concezione che si richiama a vari passi del Nuovo Testamento, secondo cui Cristo sarebbe sceso, dopo la morte sulla croce, per tre giorni agli inferi li-

[284] *Exp. symb. 16* (p. 152 s.): *Sciendum sane est quod in ecclesiae Romanae Symbolo non habet additum: 'descendit in inferna': sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo: vis tamen verbi eadem videtur esse et in eo quod sepultus dicitur.*

[285] HAHN, *Bibliothek*, 163 (204), 164 (206), 167 (209). KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 398 nota 2 riteneva che si fosse diffusa nella professione di fede di Sirmio dalla chiesa aquileiese (p. 38 n. 29) e da Sirmio fosse pervenuta in forma immutata nelle altre due professioni di fede (KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 896; a proposito della dipendenza della formula di Nike e di Costantinopoli della formula del IV concilio di Sirmio vedi anche M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo. Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 11, Roma 1975, 316-338). Vedi anche QUILLIET, *Descente,* 596; KELLY, *Rufinus,* 121 n. 98; 128 n. 165; *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 371-377.

[286] KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 320 ss. (si tratta di una delle più antiche formule usate nella chiesa alessandrina [!]; HAHN, *Bibliothek*, 139 [157]; in entrambi i casi non viene menzionato l'inferno bensì, nella traduzione tedesca dal copto che Cristo «die Gefesselten befreit hat» (liberava gli incatenati). Più pittoresca è la descrizione dell'atto di Cristo nel *Missale Alexandrinum St. Marci* (HAHN, 140 [158, nota 491]): *πατήσας τὸν θάνατον καὶ τὸν ᾅδην σκυλεύσας*; cfr. anche il frammento dell'omelia dello Pseudo Crisostomo con una formulazione quasi identica; *PG* 62, 724 = *SC* 123, 202 n. 783). Nella professione armena, di origine più tarda, vengono espressamente menzionate la discesa agli inferi ed entrambe le missioni, ossia la diffusione dell'evangelo e la liberazione delle anime (HAHN, 138 [156]). I casi della chiesa siriaca e persiana sono citati da KELLY, *Altchristliche Gleubensbekenntnisse,* 372 s. Non è possibile che l'aggiunta si fosse diffusa in queste professioni di fede dalla chiesa aquileiese o da qualche altra chiesa occidentale: questa pervenne in Occidente sotto l'influsso orientale.

[287] Vedi n. 284 *supra*; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 900.

berando i giusti dal vincolo della morte [288]. L'idea che introduce il concetto dell'inferno nella mentalità cristiana, e quindi nello stesso simbolo, era viva nei padri della Chiesa sin dai primissimi tempi, ma divenne solo molto più tardi parte integrante del simbolo. L'origine di questa aggiunta nel simbolo aquileiese non ci è nota; certamente non è stata introdotta dopo il 359/360: la chiesa ortodossa aquileiese infatti non avrebbe accolto formule ritenute «ariane». L'idea stessa si riscontra, è vero, dapprima nei simboli della chiesa egiziana, ma nella sua forma e nel suo caratteristico accento la più antica è proprio quella della chiesa aquileiese, e anche l'origine stessa è probabilmente aquileiese [289]. Essa si diffuse per tempo, forse già prima della metà del sec. IV, nell'area d'influenza aquileiese, in quella pannonica e dalmata [290] e nel sec. V

[288] *Mt 12,40; Rom 10,7; Pet 3,18-20; 4,6.* L'immagine sulla discesa nel Schéol e la redenzione delle anime si riscontrano in più passi del Vecchio Testamento (passi citati da Quilliet, *Descente*, 575 s.). Rufinus, *Exp. symb. 12* (p. 149; cfr. pp. 345 s., nota 267): *... ita et is qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Jesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoravit, haesit ipse continuo, et diruptis inferni claustris, velut de profundo extractus trahitur, ut esca ceteris fiat..*; *15* (p. 152); *Christus... divina natura in mortem descendit, non ut lege mortalium detineretur a morte, sed ut per se resurrecturis ianuas mortis aperiret. Velut si quis rex pergat ad carcerem...*; *27* (p. 161 s.): *Si tibi paulo ante non putabatur esse possibile usque ad mortem venisse immortalem, aspice nunc, quia qui devicta morte resurrexisse dicitur, non potest esse mortalis... cousque ille miserando descendit, usquequo tu peccando deiectus es... Redit ergo victor a mortuis, inferni secum spolia trahens. Eduxit enim eos qui tenebantur a morte*; *28* (p. 163): *Sicut homo enim erat, quia descenderat in infernum; sed inter mortuos liber erat, quia a morte teneri non poterat.* Sul contenuto teologico di questa concezione vedi Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, II, 912; Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 373 ss.; Sabugal, *Io credo*, 590 ss. (con la letteratura fino all'anno 1979); e A. Orbe, *El «Descensus ad inferos» y san Ireneo*, «Gregorianum» 68 (1987), 491 ss.

[289] L'origine aquileiese della formula è sostenuta da Biasutti, *Otto righe*, 37 ss. e da Cuscito, *Cristianesimo antico,* 50 ss.

[290] Lo dimostra la cosidetta *fides Hieronymi*, scritta probabilmente prima dell'anno 377, originaria nell'ambito del luogo natale di Gerolamo, Stridone (?), con la formulazione *descendit ad inferna, calcavit aculeum mortis* (vedi G. Morin, *Un symbole inédit attribué a saint Jérôme*, «Revue Bénédictine» 21 [1904], 1-9 (sopratutto 3, verso 10; 5 s.; 8); *PL Suppl.* I, 515 s.; Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse,* 405). Simili formulazioni ritroviamo anche in *Epistula Hieronymi ad papam Damasum de Symbolo* (*PL Suppl.* I, 515: *devicto imperio mortis*) e in Rufinus, *Dicta de fide catholica* (*PL Suppl.* I, 1100). Meno valida dimostrazione ci viene fornita dalla formula con questa aggiunta nella leggenda del martirio di s. Donato, nato in Istria, poi attivo ad Aquileia, a

dallo stesso centro in quella gallica [291]. Dalla Gallia meridionale si propagò come elemento integrante del «simbolo apostolico» in tutte le rimanenti parti della chiesa occidentale, abbracciando tutta la chiesa gallica, ispanica, e più tardi quella irlandese-britannica, tedesca, romana e italica, cosicché in Occidente non è riscontrabile con certezza unicamente in Africa [292].

Il senso dell'aggiunta non è del tutto chiaro. I padri della chiesa diedero una doppia interpretazione della discesa di Cristo agli inferi. Secondo la prima interpretazione Cristo si sarebbe limitato, in questa missione, a predicare e a battezzare: si tratterebbe quindi di una missione tra i defunti. Tale interpretazione era sostenuta ad esempio dall'evangelo apocrifo di Pietro, Ignazio di Antiochia, Giustino, Hermas, Ireneo, Clemente Alessandrino, Tertulliano e Origene [293]. Secondo l'altra interpretazione invece la discesa di Cristo significherebbe il suo pieno trionfo sugli inferi e sulla morte, ossia su satana. Questa vittoria avrebbe reso possibile la redenzione di tutto il genere umano. Tale interpretazione si riscontra in Melitone di Sardi, nell'evangelo apocrifo di Nicodemo, tra gli scrittori occidentali dapprima in Cipriano, quindi in

Salona e in Egitto, dove subì il martirio *sub Licinio*. Donato avrebbe fatto a Salona davanti all'imperatore Diocleziano la professsione di fede con questa aggiunta ἐκεῖνον εἰς τὸν ᾅδην καταληλυθέναι; *Acta s. Donati 9*; *AA SS* Mai V [1866], 149 E).

[291] KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, 898 s.; QUILLIET, *Descente*, 570 s.

[292] L'aggiunta si riscontra in alcune formule tarde della chiesa romana, dopo la recensione del *textus receptus* della fede apostolica a Roma, dal IX al XVI sec. (HAHN, *Bibliothek*, 25-30 [30-34]; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 418 ss.), delle chiese italiche (HAHN, 38 [46; formula aquileiese [?] di Venanzio Fortunato], 41 [50], 42 [52]), spesso nella chiesa spagnola (HAHN, 54-56 [66-67], 179 [236]), ancor più spesso nella chiesa gallica (HAHN, 62 [72], 65-67 [74-78], 71 [81], 73-75 [82-83], 150 [177], 240 [354]), senza eccezione nella chiesa irlandese e britannica nonché scandinava nel medio evo e con poche eccezioni nelle chiese tedesche (HAHN, 76-89 [84-94], 120-121 [125 s.], 116-117 [122-123], 119 [124], 246 [363]). L'unica, ma non del tutto attendibile, dimostrazione della sua presenza nelle formule della chiesa africana ci viene fornita dalla cosidetta professione di fede dello Pseudo Atanasio, l'autore della quale sarebbe stato Vigilio di Tapso della fine del sec. V (HAHN, 46 [57]); KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 147).

[293] Tutti i relativi passi sono citati da QUILLIET, *Descente*, 578-581; cfr. anche KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 374.

Vittorino di Poetovio, tra gli scrittori aquileiesi in Cromazio e poi nelle opere dell'ambito aquileiese in traduzione latina dell'ordine ecclesiastico egiziano [294], ma essa è sostenuta soprattutto da Rufino, secondo il quale la vittoria sugli inferi (molto probabilmente nel significato di inferno) è condizione della resurrezione [295]. Così pure non è chiaro il motivo per cui questa aggiunta fu inserita nel simbolo. Certamente non si tratta di introduzione del concetto di inferno o di accentuazione della missione di Cristo, come sostengono alcuni studiosi contemporanei [296] – contrariamente a Rufino, il quale vede tutte le aggiunte in funzione della lotta contro l'eresia. A nostro parere si tratta piuttosto di una punta antiereticale, come dimostra in seguito, in Rufino, l'identificazione del termine con quello di «sepultus». Il fatto stesso che Rufino ignorasse il contenuto ed il significato di questa aggiunta dimostra che non si tratta di una aggiunta nuova alla formula, ma di una molto antica, risalente all'autonomo sviluppo della formula aquileiese. Nel quarto secolo per i padri della chiesa essa significava il punto di partenza nella lotta contro l'arianesimo e l'apollinarismo [297]. Essendo il simbolo aquileiese di origine più antica, vanno prese in considerazione le eresie più antiche, e precisamente quelle che cercavano di incrinare la natura divina della persona di Cristo e della sua missione nel senso della redenzione dell'umanità: il docetismo [298] o più probabilmente lo gnosticismo o manicheismo [299].

[294] Quilliet, *Descente*, 581 s.; Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 375. Su Vittorino e Cromazio vedi pp. 345 s., n. 267.

[295] Kelly, *Altchristliche Gleubensbekenntnisse*, 375; cfr. *infra* n. 299 e pp. 345 s., n. 267.

[296] Quilliet, *Descente*, 571; Biasutti, *Otto righe*, 39; Cuscito, *Cristianesimo antico*, 51 (gli ultimi due procedono dall'erronea supposizione secondo cui l'aggiunta si troverebbe solo nella formula aquileiese e che non sarebbe nota alcuna eresia che riguardasse solo la chiesa aquileiese).

[297] Quilliet, *Descente*, 582, 585 s.; De Rubeis, *MEA*, 70; Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 375 s.; *Rufinus*, 121 n. 98.

[298] Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, II, 901; Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 376.

[299] L'aggiunta può essere intesa soprattutto come polemica con quegli eretici che non accettavano l'atto della resurrezione. In questo senso è spiegato anche da Rufino,

Nello spirito di tale interpretazione può darsi che l'aggiunta, inserita nel simbolo aquileiese, provenisse dall'Oriente (dall'Egitto o dalla Siria) e che nella chiesa aquileiese vi fosse sottolineata l'opera di Cristo per la redenzione dell'umanità. La concezione dell'inferno e della discesa di Cristo in esso, della vittoria sulla morte nonché della salvezza delle anime dei giusti ivi rinchiusi era fortemente radicata nella chiesa aquileiese [300]. Essa era viva sin dai primi tempi anche nella parte orientale soggetta all'influenza aquileiese: la riscontriamo infatti in Vittorino di Poetovio e nel cosiddetto simbolo di Gerolamo, originario probabilmente dalle zone contigue all'Italia, alla Dalmazia e alla Pannonia [301].

Rufino nel suo commento al simbolo e in due scritti conservati ritiene la terza aggiunta al simbolo aquileiese ossia il genitivo

Exp. symb. 15 (p. 152): ... *divina natura in mortem descendit, non ut lege mortalium detineretur a morte, sed ut per se resurrecturis ianuam mortis aperiret*; *28* (p. 163); *Haec autem ex persona eorum dicit, qui cum ipso die tertia resurgentes, de morte revocantur ad vitam...*; *46* (p. 181): ... *quae utilitas divini ad inferna descensus: quid resurrectionis gloria et animarum de infernis revocata captivitas*. Tali eretici erano gli gnostici ed i manichei (*Exp. symb. 37*, p. 172): *Concilium vanitatis est quod Manichaeus docet... resurrectionem carnis nostrae negat*; (*Exp. symb. 39*, p. 175): *Nam Valentinus resurrectionem carnis omnimodis negat, et Manes, sicut supra ostendimus.*

[300] Tale sarebbe la professione teologica della storia di Giona raffigurata nei mosaici dell'aula meridionale della basilica teodoriana (MENIS, *La cultura teologica*, 505 s. [49 s.]; cfr. anche PRESSACCO, *Sermone*, 23 s.). Questa concezione è soprattutto presente nei padri della chiesa aquileiese. In Rufino (oltre ai passi citati nella n. 288 anche in *De benedictionibus patriarcharum 1,6* (*CCSL* 20, 39 ss.) e soprattutto in Cromazio (*Sermo 16; 17,2; 24,5*; *CCSL* 9 A, 72 ss.; 76; 111; vedi D. CORGNALI, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia*, Udine 1979, 139 ss.; G. TRETTEL, *Mysterium e sacramentum in s. Cromazio,* Trieste 1979, 141 ss.). Questa concezione si riscontra anche nei padri della chiesa dell'ambito aquileiese, così in Gerolamo (QUILLIET, *Descente*, 601) e in Venanzio Fortunato (HAHN, *Bibliothek*, 38 [46]; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 130 s.). In seguito non la si riscontra più nell'ambito aquileiese. Così ad esempio nella formula del concilio di Cividale (796) al tempo del patriarca Paolino II (*Concilium Foroiuliense, MGH Leges* III/2, 187) e nella formula del tempo del patriarca Lupo (I o II; metà del IX o del X sec.), originaria del sec. VI (!) (HAHN, 37 [43 s.]; DE RUBEIS, *Dissertationes,* 18 ss.; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 107 ss.) manca questa aggiunta «aquileiese». DE RUBEIS, *Dissertationes*, 22 ritiene che la chiesa aquileiese abbia accolto già all'inizio del sec. VI la formula romana e con ciò abbandonato le caratteristiche locali.

[301] Su questa concezione in Vittorino di Poetovio vedi pp. 345 s., n. 267. Sulla cosiddetta *fides Hieronymi* e sulla professione di fede del martire Donato vedi sopra pp. 131 s. n. 290.

del pronome dimostrativo *huius*, anteposto all'espressione *carnis resurrectionem*, una peculiare caratteristica e segreto della chiesa aquileiese [302]. Essa era effettivamente la più evidente. L'accento sulla fede nella resurrezione di ogni individuo, espressa con il pronome *huius* nel momento in cui il fedele, facendo il segno della croce, si toccava la fronte, è sì una particolarità della chiesa aquileiese, ma non si tratta di un *unicum* nel mondo cristiano: lo riscontriamo infatti, a cavallo dei secoli IV e V, nella chiesa aquitana (Phoebadius di Aginnum) [303] e in Niceta di Remesiana [304], nella cosiddetta professione della fede del papa Damaso (originaria verso la fine del V sec. probabilmente nella Gallia meridionale) [305], in seguito nella liturgia mozarabica e (nel senso ma non nella formulazione) nei simboli di alcune chiese in Germania dal sec. VIII in poi [306], nella formula del papa Leone IX (1049-1054) e

[302] *Exp. symb. 41* (p. 177, versi 17 ss.); *43* (p. 179, versi 1 ss.); *Apologia ad Anastasium, 4* (p. 26); *Apologia contra Hieronymum 1,5* (p. 40; la particolarità si distingue come *singulare et praecipuum ecclesiae nostrae mysterium*). L'aggiunta in questa forma è citata anche in CHROMATIUS, *Tractatus, 41,8* (CCSL 9 A, 396). In forma descrittiva riporta questo dato anche lo scritto attribuito a Rufino *Dicta de fide catholica* (*PL Suppl.* I, 1100: ... *nos emundatos ab eo resuscitandos die novissima in hac carne, qua nunc vivimus et habemus*). Su questa particolarità della chiesa aquileiese vedi anche LETTICH, *Note marginali*, 56 s.; MENIS, *La cultura teologica*, 458 (29 s.; CUSCITO, *Fede*, 24 s.; SABUGAL, *Io credo,* 1192 ss.

[303] HAHN, *Bibliothek*, 50 (70: *huius carnis resurrectionem*) e 189 (260: *resuscitandos nos ab eo in his corporibus et in eadem carne, qua nunc sumus...*).

[304] Senza entrare in discussione sulla problematica della personalità dello scrittore ecclesiastico Niceta (Y.M. DUVAL, *Niceta d'Aquilée. Histoire, légende et conjectures anciennes*, AAAd 17 [1980], 161-206; K. GAMBER, *Niceta von Remesiana als Katechet und Hymnendichter*, in: R. PILLINGER [ed.], *Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident,* Wien 1986, 72-83) è doveroso tuttavia sottolineare il fatto che HAHN, *Bibliothek*, 40 (49) ha giustamente attribuito alla sua formula di professione della fede la conclusione *huius carnis resurrectionem* (*De symbolo 10-11*; ed. A.E. BURN, Cambridge 1905, 49), mentre KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 108 s. e A.E. BURN, *o.c.* (nel commento) esprimevano in proposito qualche dubbio; in entrambi i passi si accenna infatti nel contesto (scritto in seconda persona) alla fede nella *carnis tuae resurrectionem.*

[305] *PL Suppl.* I, 515 = DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion,* 72 (40): ... *nos ab eo resuscitandos die novissima in hac carne qua nunc vivimus et habemus.*

[306] HAHN, *Bibliothek*, 58 (69), 108 (115; in entrambi i casi *resurrectio meae carnis*), 94 (99: *me resurrecturum in eadem carne, qua nunc vivo*), 114-117 (120-124: *urstende mines libes*).

dell'imperatore bizantino Michaele VIII Paleologo dell'anno 1274 [307]. Pur essendo nella chiesa aquileiese questa peculiarità la più emblematica, essa sparisce verso la fine del sec. VI [308]. Rufino non ci riferisce né il periodo né la causa dell'origine di questa aggiunta. Essa ebbe molto probabilmente origine come difesa da quelle dottrine che negavano la resurrezione dei morti o la immaginavano diversamente. Nell'ambito aquileiese sono da prendere molto probabilmente in considerazione (come si può desumere indirettamente anche dalla polemica del Rufino e del Cromazio) gli gnostici, i manichei, i marcioniti, gli origeniani piuttosto che i docetisti[309]. Nel sottolineare l'identità del corpo umano di quello al momento della resurrezione possiamo vedere anche il riscontro critico con il principio dei dualisti, i quali si ispiravano alla filosofia di Platone. Avendo anche alcune eresie nel medioevo accolto il dualismo gnostico, era attuale anche nelle professioni di fede esporre l'identica essenzialità di entrambi i corpi [310].

[307] DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion*, 684 (225), 854 (276).

[308] L'aggiunta non appare più in Venanzio Fortunato (HAHN, *Bibliothek*, 38 [46]).

[309] Gli gnostici e i manichei negavano la resurrezione dei morti (vedi il giudizio di Rufino su entrambe le eresie nella n. 299) mentre gli epigoni di Origene si immaginavano la resurrezione in forma mutata: a ciò allude infatti Rufino con le parole: *Sed et eos, si qui illi sunt, qui dicuntur adserere... carnis resurrectionem non integra natuarae suae substantia reparandam* (*Exp. symb. 37*; p. 173, v. 55 s.). Che si tratti qui della polemica contro gli eretici che negavano la resurrezione lo dimostra CHROMATIUS, *Tractatus 41,8* (*CCSL* 9 A, 395 s.) il quale in un altro passo indica espressamente gli eretici: ... *ne ab inimicis fidei asseretur quod (non) in eadem carne Christus surrexisset a mortuis... Christum resurrexisse in corpore probasset, nec sic tamen Marcion vel Manichaei resurrexisse in carne Dominum credere voluerunt* (*Sermo 22,6*; p. 121). Che si trattasse di una freccia polemica contro gli gnostici lo riteneva già MURPHY, *Rufinus*, 184; come polemica contro origenisti lo riteneva KELLY, *Rufinus*, 150 n. 268. Cfr. CUSCITO, *Cristianesimo antico,* 53 n. 46 e *Fede*, 24 s.; LETTICH, *Note marginali*, 57. MENIS, *La cultura teologica*, 485 s. (30) parla di una «insistenza pastorale di fronte alla mentalità pagana e a certa cultura gnostica imperanti nell'ambito locale». Meno giustificabile è l'ipotesi secondo cui si tratterrebbe di una formula polemica contro i principi docetisti (BIASUTTI, *Otto righe,* 41). Rufino non accenna infatti in nessun passo a questa eresia.

[310] E. GUTWENGER, *Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 91 (1969), 44 ss.; G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung,* Darmstadt 1986, 183 ss., specialmente 189 s.

Il simbolo aquileiese e le altre molto scarse notizie sono le uniche fonti atte a darci un'immagine alquanto più chiara dei lineamenti fondamentali del cristianesimo aquileiese. Queste fonti rivelano, per quanto riguarda la formazione della comunità ecclesiale aquileiese, un vero conglomerato di influssi reciproci difficilmente distribuibili in successione cronologica. Vi si possono fare solo supposizioni: nel periodo più antico sarebbero prevalsi l'influsso della comunità cristiana di Alessandria e contemporaneamente quello della comunità siriaca. Ma dalla metà del sec. III incominciò a prevalere sempre di più l'influsso delle chiese occidentali, specialmente di quelle di Roma e dell'Africa: sicché, nonostante la presunta origine greca del clero superiore (e di una notevole parte dei fedeli), la chiesa aquileiese era già nell'epoca costantiniana, nel suo orientamento e nel suo spirito, chiesa occidentale.

5. La presunta persecuzione dei cristiani nel II sec. e nella prima metà del III sec. nell'area d'influenza orientale della chiesa aquileiese

Per la storia del cristianesimo nell'area d'influenza orientale della chiesa aquileiese del II e della prima metà del III sec. non disponiamo di alcuna fonte attendibile. Non v'è alcuna prova della sua esistenza, mentre le fonti scritte sono senza eccezione di origine più tarda, e perciò di scarso valore. Mentre possiamo giustamente supporre che almeno alla metà del sec. III il cristianesimo già vi esistesse, la posteriore tradizione aquileiese ci lascia senza risposta. Dall'Ermacora del tempo di Nerone all'Ilario degli anni ottanta del sec. III c'è nella tradizione aquileiese una lacuna di oltre due secoli. Il papa Pio I, molto probabilmente originario di Aquileia, non ha alcuna parte rilevante nella più antica tradizione aquileiese: il che desta sorpresa se si pensa alla felice occasione dell'ascesa sul trono di Pietro di una personalità provenien-

te da Aquileia. La lacuna di due secoli tormentava sia i cronisti medioevali sia gli storici moderni, e tormenta anche quelli contemporanei [311].

A. Il problema dei martiri «istriani»

Indipendentemente dalla tradizione aquileiese sorsero nell'ambito istriano numerose leggende che narravano le vicende della storia del cristianesimo antecedente alle ultime grandi persecuzioni dei cristiani. Secondo l'opinione comune l'area istriana era, per quel che riguarda la propagazione del cristianesimo, sotto diretta influenza aquileiese. Influssi provenienti da altre parti (Salona, Ravenna) furono, in confronto con quelli aquileiesi, indubbiamente poco incisivi. Nessuna fonte ci offre prove della propagazione, in questo periodo, del cristianesimo da Salona. Se consideriamo che una corrente missionaria verso Aquileia e nell'area dell'Alto Adriatico giungeva per la via costiera dalla Dalmazia, non si può escludere questa possibilità. Così pure i legami relativamente stretti tra Salona e Aquileia, che si possono collocare tra il III e l'inizio del IV sec. [312], probabilmente non escludevano l'Istria.

Per quanto riguarda l'influenza di Ravenna sui primordi del cristianesimo in Istria, non possediamo alcuna fonte attendibile né contemporanea né posteriore. La tradizione (posteriore) di Apollinare parla addirittura dell'attività missionaria dell'iniziatore del cristianesimo a Ravenna, il quale, al tempo del suo esilio nell'Illirico, avrebbe propagato il cristianesimo in Istria [313]. Consi-

[311] Mentre il *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, *MEA*, Appendix II, 6) si disinteressa della lacuna temporale, DANDOLO, *Chronica, A. 68-276* (p. 13-25) prese la prima, la seconda e la terza *vacatio* come base per la periodizzazione di questo periodo, titolando con queste il III, il IV e il V capitolo della sua cronaca. Come cercarono di risolvere questo problema gli storici dell'età moderna, vedi sopra, p. 83 n. 150.

[312] BRATOŽ, *Die Geschichte*, 494.

[313] Vedi p. 88 n. 163.

derando la posizione dell'Istria, il tempo e il modo con cui veniva propagato il cristianesimo nell'ambito territoriale dell'Adriatico, si potrebbe pensare che gli influssi di Salona e di Ravenna sarebbero stati possibili, tuttavia molto più deboli di quelli di Aquileia.

Nella tradizione locale Aquileia viene menzionata come primo centro di diffusione del cristianesimo in Istria sia nella leggenda di s. Ermacora sia nella posteriore storiografia veneziana in cui si suppone che Ermacora abbia inviato missionari «a Trieste e in altre città (istriane?)» [314]. La probabile missione aquileiese in Istria e i primordi del cristianesimo nel periodo apostolico furono accolti dalla storiografia moderna, come si può riscontrare dalle opere che vanno dal XVI al XIX sec. [315]. La congettura risalente al medioevo secondo cui il cristianesimo si sarebbe propagato in Istria sin dal periodo apostolico fungeva probabilmente da sfondo storico per la formazione delle leggende, le quali, per quel

[314] *Passio Hermagorae et Fortunati 3* (vedi p. 48); il dato della leggenda è esteso nel *Chronicon patriarcharum Aquileiensium* (De Rubeis, *MEA*, Appendix II,6) su tutta *Venetia et Histria* (*Seniores et levitas ordinavit, quos ad civitates alias Italiae transmittebat*; sull'immagine dell'*Italia* nelle fonti altomedioevali del ambito veneziano vedi p. 44 n. 43), mentre Dandolo, *Chronica, A. 46-49* (p. 10) lo riprende invece esattamente secondo la leggenda (*presbiteros et levitas Tergestum et ad alia loca similiter misit*). Egli attribuisce l'attività missionaria nell'ambito istriano e veneziano al vescovo Ilario vissuto due secoli più tardi (*Chronica, A. 276 ss.* [p. 25]: *Suo sermone et opere in Venecia et Ystria Christianitas dilatata est*). Siccome non riferisce nulla sul cristianesimo in Istria nel periodo intermedio è da ritenere che non conoscesse le leggende triestine relative al II e alla prima metà del III sec.

[315] Accanto agli storici italiani, e soprattutto istriani, citati da Cuscito, *Cristianesimo antico*, 103, merita prendere in considerazione anche gli scrittori carnioli di cose antiche che sostengono la tradizione propagando inoltre la missione di Ermacora nella vicina Carniola pur non avendo in ciò alcun sostegno nelle fonti così problematiche quali sono le leggende (cfr. Schönleben, *Carniolia*, III, 152 ss.). Valvasor, *Die Ehre,* II/VIII, 509 arrivò nel suo localpatriottismo a tal punto da non menzionare la missione in Istria bensì solo in Giapodia, parte del Norico e della Pannonia(!); Bauzer, *Historia,* 2, 32 vedeva parimenti la missione di Ermacora in Carinzia, in Stiria e in Giapodia. Un secolo più tardi M. Pohlin (*Kraynska kroneka del 1770*; il passo è stato pubblicato da P. Radics, *«Kraynska kroneka» p. Marka Pohlina*, «Izvestija Muzejskega društva za Kranjsko» 11 [1901], 45) attribuiva la missione di Ermacora e di Fortunato (!) nella «Giapodia, Carniola, Istria e Pannonia». Per le opinioni degli storici sloveni del XIX sec. vedi Bratož, *Lo sviluppo*, 30 ss.

che riguarda la conoscenza dei primordi del cristianesimo in Istria, hanno indubbiamente valore molto scarso.

Nessuna delle fonti più antiche ci attesta la persecuzione dei cristiani in Istria prima dell'ultimo quarto del secolo III. In base ai testi, deteriorati, e all'errata lettura del Martirologio Geronimiano, venne formato un breve elenco di martiri istriani (una specie di calendario di alcuni presunti martiri istriani) che riscontriamo nei martirologi storici e in quello romano. Attraverso una lettura critica del Martirologio Geronimiano si è potuto desumere che tale congettura era del tutto infondata [316]. Sorprende però il fatto che il Martirologio Geronimiano, redatto verso la metà del

[316] L'ordine cronologico delle origini di questi scritti è il seguente:

a) *MH, Mai 24* (269 s.): *In Istria natale Zoili Servuli.*
MH, Iun. 5 (304): *In Istria Zoili Sateri Tymini Saturnini Servili Felicis Silvani Fortunati.*
MH, Aug. 12 (436): *In Istria natale sancti Iuliani.*

b) FLORUS, *Mai 24* (*Édit. prat.*, 93): *In Istria, natale sanctorum Zoelli, Servuli, Felicis, Silvani et Dioclis.*

c) *Parvum Romanum, Mai 24* (*PL* 123, 157): *In Istria, Zoelli, Silvani.*

d) ADO, *Mai 24* (167): *In Histria, natale sanctorum Zoelli, Servilii, Felicis, Silvani et Dioclis.*

e) USUARDUS, *Mai 24* (234): *Apud Histriam, sanctorum Zoelli, Servilii, Felicis, Silvani et Dioclis.*
USUARDUS, *Nov. 21* (345): *In provincia Histria, passio sancti Mauri martyris.*

f) *MR, Mai 24 (5)* (204): *In Istria sanctorum martyrum Zoelli, Servilii, Felicis, Silvani et Dioclis.*
MR, Nov. 2 (3) (491): *Tergeste passio beati Justi, qui in eadem persecutione (sc. Diocletiani) sub Manatio praeside martyrium consumavit.*

Cf. SAXER, *L'Istria*. Che la menzione di Istria non sia autentica nel *MH* lo notò per primo L. DUCHESNE nell'introduzione alla prima edizione critica del *MH* (*AA SS* Nov. II/1 [1894], LXXIV: «Histria si quando ... videtur nominari, ibi textus corruptus est, et vera lectio, ut syriaco breviario docemur, vel Lystra est, vel Syria). Questa via seguì DELEHAYE, *Saints*, 384 s. e in commento a *MH*, 270 n. 1-5 e 306 n. 46 nonché *MR*, 205 n. 5 arrivando all'inconfutabile conclusione che il martire Zoilo non si riferisca all'Istria bensì a Listra in Licaonia. Lo conferma il *Breviarium Syriacum* in cui è menzionato come martire di Listra il 23 maggio (*AA SS* Nov. II/1, LVII; è interessante il fatto che nel *Synax. CP* Zoilo non sia menzionato tra i sei martiri di Listra). Per Servolo e per i rimanenti del gruppo non esiste un fondamento diretto nelle fonti. Se Servolo viene menzionato nello stesso gruppo di Zoilo con molta probabilità non si riferisce all'Istria. Nell'elogio in *MH, Mai 24* riscontriamo il gruppo *In Siria Zoeli Saturi Timini Saturniae Servili Felicis Silvani Fortuni item Zoeli Siriae et Diocliae*, identica alla seconda nota dei martiri «istriani» del 5 giugno. È convincente l'affermazione di DELEHAYE, *MH*, 270 n. 33, secondo cui l'ultimo nome deriva da *Zoilus* (*Zoeli, Dioeli, Diocli*). Meno convin-

sec. V nell'ambito aquileiese o nelle sue vicinanze [317] al tempo in cui Aquileia era il centro metropolitano per il territorrio istriano, tra le varie migliaia di nomi non ne citi alcuno di un martire attendibilmente istriano. Due potrebbero essere i motivi di questa esclusione. Può darsi che l'autore del martirologio abbia solamente compilato l'elenco dai più antichi calendari regionali (romano, orientale, cartaginese, italico) senza aggiungere alcunché di suo, per cui i martiri istriani sarebbero rimasti esclusi non essendo stati precedentemente inclusi nei grandi elenchi regionali sopra menzionati. Allora non esisteva un elenco di martiri relativo all'Istria (come esistevano nelle altre province italiche gli elenchi

cente è la conclusione secondo cui il nome di Servulus deriverebbe dall'erronea lettura del nome Zoilus (*MH*, 270 n. 5; *MR*, 205, n. 5), per cui questo martire sarebbe affatto cancellato dall'elenco delle personalità storiche. I rimanenti sei martiri sono africani e non hanno alcun collegamento con Zoilo (*MH*, 270 n. 7). Questo gruppo di martiri «istriani» passò dal *MH* mutilo in alcuni alcuni martirologi storici e in seguito in *MR*. Giuliano, menzionato in *MH*, *Aug. 12*, come martire istriano non è altro che il doppione del martire Giuliano di Siria (menzionato anche il 25 agosto; vedi Achelis, *Die Martyrologien*, 78). L'errore è talmente evidente che fu rilevato anche dai compilatori dei martirologi storici, ed è per questo che Giuliano non venne annoverato tra i martiri istriani.

È quasi assurda la situazione per cui nel *MH*, la più antica e la più affidabile fonte, vengono manzionati numerosi martiri fittizi, mentre non vengono registrati i veri martiri, noti indubbiamente nel sec. V, ad esempio Mauro di Parenzo, introdotto appena da Usuardo, e Giusto di Trieste, riconosciuto appena dal *MR*. Per la conoscenza della tradizione sarebbe interessante sapere se e in qual misura vengono registrati i martiri dai manoscritti locali dei martirologi storici; soprattutto varrebbe la pena di analizzare più manoscritti del martirologio di Usuardo compilati nell'ambito veneziano o in quello alpino orientale (ad esempio i manoscritti del monastero di Rosazzo, Udine, Verona, Vicenza, Padova, Venezia, il manoscritto del monastero di S. Paolo in Carinzia; v. Quentin, *Les martyrologes*, 676 s.; Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 24), come pure i manoscritti dell'intero ambito italiano in cui si riscontrano anche i nomi dei martiri istriani (cfr. pp. 433, n. 246). Vedi Achelis, *Die Martyrologien,* 94 s. e Dubois, *Les martyrologes*, 29.

[317] Achelis, *Die Martyrologien*, 94 ss. localizzava l'origine della prima versione italica nella diocesi di Aquileia; la tesi pare probabile (la introduttiva fittizia corrispondenza di Gerolamo con Cromazio di Aquileia e con Eliodoro di Altino); la localizzazione più precisa, proposta da Marcon (*Dove nacque*, specialmente 98 ss.; l'opera dovesse stata compilata nel monastero del Giovanni Battista a S. Giovanni del Timavo) resta un'ipotesi. Aigrain, *L'hagiographie*, 38 denotava l'origine aquileiese come probabile (ipotetica), ma definiva lo scritto genericamente come di origine norditalica; Grégoire, *Manuale*, 137 perfino in modo più generico come di origine italica.

sia dei martiri sia addirittura dei vescovi del IV e dell'inizio del V sec.) [318]: diversamente, secondo il metodo del compilatore di prendere in considerazione, data la sovrabbondanza di nomi, solo quei santi che sono *in amplissima festivitate in suis locis*, [319] sarebbe stato incluso nell'elenco anche qualche istriano. In tal modo si potrebbe spiegare il fatto che alcune regioni sono molto bene rappresentate nel martirologio (specialmente Roma con il suo circondario e l'Africa) mentre altre sono quasi assenti (ad esempio la Spagna e la Britannia) [320]. Il fatto che le regioni balcaniche occidentali e quelle delle Alpi orientali (e tra le italiche l'Istria) appaiano molto raramente nel martirologio o vi siano del tutto assenti (se si escludono i martiri sirmiesi e salonitani che entrarono nel martirologio provenienti dai calendari orientali [321], si riferiscono a questo territorio solo tre menzioni, rispettivamente per il Norico, per la *Pannonia Superior* e per la Rezia) [322] è spiegabile supponendo che gli elenchi italici non considerassero questi martiri, quelli greci d'altronde non penetrassero così lontano in Occidente e gli elenchi aquileiesi evidentemente non oltrepassassero l'ambito locale. Il culto dei martiri istriani, anche di quelli che le fonti indicano come personaggi storici (ad esempio Mauro di Parenzo e Giusto di Trieste) era locale e anteriormente al Martirologio Geronimiano non usciva dall'ambito cittadino o diocesano. Con ciò non possiamo, ovviamente, spiegare il motivo per cui il compilatore non conoscesse i martiri istriani, soprattutto se si pensa che compilava il martirologio nella relativa vicinanza dell'Istria, ma unicamente il suo metodo di lavoro molto disorganico.

[318] L. DUCHESNE, introduzione alla prima edizione del *MH* (*AA SS* Nov. II/1 [1984], p. LXXIII s.).

[319] Ps. HIERONYMUS, *Epist. ad Chromatium et Eliodorum* (*MH*, p. 2); ACHELIS, *Die Martyrologien*, 94; GRÉGOIRE, *Manuale*, 135 s.

[320] L. DUCHESNE, *o.c.*, 46-57; ACHELIS, *Die Martyrologien,* 98 ss.; AIGRAIN, *L'hagiographie,* 36 ss.

[321] F. NAU (ed.), *Un Martyrologe et douze Ménologes syriaques*, in: *Patrologia orientalis* 10 (1915), 14 ss.

[322] *MH, Mai 4* (229); *Iun. 4* (302) e *Aug. 5* (418); cfr. AIGRAIN, *L'hagiographie*, 38.

Se per un verso è sorprendente, nel Martirologio Geronimiano, l'assenza dei martiri istriani, lo è altrettanto la ricchezza agiografica medioevale istriana, e soprattutto triestina. Nell'ambito istriano sorsero varie leggende con alcuni elementi comuni. Secondo i criteri fissati da H. Delehaye sono tutte riconducibili al quarto o al quinto gruppo degli scritti agiografici, cioè alle vite romanzate o fittizie [323]. Non conosciamo con certezza le fonti relative all'origine di queste leggende, le possiamo soltanto supporre. In alcune di esse si tratta indubbiamente di tradizione orale [324]. Per la maggior parte di esse invece possiamo considerare come unica fonte il possesso delle reliquie del luogo o importate, e la loro venerazione sia nel giorno della ricorrenza del loro trasporto in città (*ingressio*), sia nel *dies natalis* del martire. Nelle leggende dell'ambito istriano non si tratta di martiri nativi del luogo e pertanto esse non possono essere fonte per la conoscenza delle origini del cristianesimo nei rispettivi luoghi. Ed è proprio il caso delle vergini aquileiesi a dimostrare in che modo si era formato il culto in base alle reliquie importate. Le leggende si scrivevano soprattutto per suscitare la devozione verso i martiri. Il secondo motivo, forse meno evidente, era presumibilmente il desiderio di aumentare la reputazione della locale comunità ecclesiale collocando la sua origine in un tempo più remoto possibile. Quest'ultimo però non emerge particolarmente: nelle leggende infatti non figurano fedeli cristiani appartenenti agli alti gradi della gerarchia ecclesiastica, ciò che caratterizzava invece le leggende che tendevano dimostrare l'antica origine dell'organizzazione ecclesiale. Che il possesso delle reliquie fosse stato vero-

[323] Delehaye, *Les légendes*, 106 ss. ha inserito nel quarto gruppo le notizie romanzate il cui fondamento non è la fonte scritta ma che sono frutto unicamente della fantasia dell'autore il quale combina gli elementi reali e fantastici (il retroscena storico è ridotto al minimo, solitamente solo al nome del santo, alla chiesa a lui dedicata e alla sua festività), e nel quinto gruppo le notizie inventate senza alcun nucleo storico («romans d'immagination»).

[324] Delehaye, *Les légendes*, 69 s.

similmente la causa principale dell'origine di queste leggende lo dimostra il fatto che la maggior parte di esse si riferisce alla città in cui il culto delle reliquie, secondo le testimonianze delle fonti dell'alto medioevo, era maggiormente sviluppato: e precisamente a Trieste [325].

B. I martiri triestini

Fra le leggende triestine [326] è collocata nel tempo più remoto quella del presbitero Primo, del diacono Marco e dei due laici Giasone e Celiano (*BHL* 6923): questi avrebbero subito il marti-

[325] *Chronicon Gradense* (ed. MONTICOLO, *Cronache*, 37) e dopo di questa *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum, ed. prima* (p. 38); *ed. secunda* (p. 70) nonche DANDOLO, *Chronica, A. 568* (p. 75) riferiscono che al tempo della migrazione dei Longobardi in Italia nel 568 il presbitero Geminiano in base alla rivelazione divina trovò nella distrutta città di Trieste tra le pareti delle chiese ed altrove all'interno della città reliquie di 42 martiri che poi fece trasportare a Grado. DANDOLO, *Chronica, A. 579* (p. 84) riferisce che il patriarca Elia diede sepoltura alle reliquie dei 42 martiri nella chiesa di S. Vitale a Grado. Il valore di questa tradizione si svaluta dal numero 42; si tratta infatti di un numero tipizzato che si riscontra spesso nelle leggende dei martiri. Così si ritrovano 42 martiri nella leggenda di s. Callisto (*BHL* 1523), passati poi negli elogi su s. Calepodio nel martirologio di Beda e di Usuardo (BEDA, *Mai 10* [*Édit. prat.*, 84]; USUARDUS, *Mai 10* [p. 227]) e nel *MR, Mai 10(4)* (p. 181). I 42 martiri sono citati anche nel *MH, Apr. 12* (p. 184).

[326] Le leggende dei martiri triestini ci sono note (ad eccezione del primo gruppo di martiri) da due manoscritti: nel breviario del sec. XIV, conservato nella Biblioteca civica di Trieste, e nel manoscritto scritto intorno al 1740 dal canonico Aldrago Piccardi, più tardi vescovo di Pedena. Basandosi su tali manoscritti pubblicò queste leggende KANDLER, *Pel fausto ingresso* (senza paginazione, allegato degli *Atti dei Santi Martiri Tergestini*: leggende di Lazzaro, Apollinare, Eufemia e Tecla, di Servolo, Zenone e Giustina, di Giusto e di Sergio e Bacco), parzialmente anche in *CDI*, aa. 200 (Apollinare), 202 (Lazzaro), 256 (Eufemia e Tecla), 290 (Giusto). Cito tutte queste leggende dalle due edizioni di Kandler (eccetto le leggende di s. Servolo e di s. Giusto). Le leggende dei santi Giusto, Servolo, Apollinare, Lazzaro, Giustina e di Eufemia e Tecla sono note anche dalla traduzione ovvero dall'addattamento italiano: MANZUOLI, *Vite e fatti*, 38-69; cfr. anche CIAN, *Il manoscritto*, 327-349. In edizione ridotta, tradotta in latino, la leggenda del martire Lazzaro è stata pubblicata da D. PAPENBROCHIUS in *AA SS* Apr. II (1866), 66-67. L'inno in latino in onore del martire Lazzaro è stato pubblicato da KANDLER, *L'Istria* 4 (1849), 93 s. I martiri triestini sono stati presentati, alla luce della tradizione leggendaria, da IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 392 ss.; BUTTIGNONI, *S. Giusto*, 61 ss.; CUSCITO; *Martiri*, 81-85; adesso fondamentale GRÉGOIRE, *Le passioni*; gli altri contributi in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*.

rio al tempo della persecuzione sotto l'imperatore Adriano. Breve riassunto della *passio* [327]:

Fuggendo, al tempo della persecuzione di Adriano, i cristiani sulle montagne e nei luoghi deserti, e nascondendosi nelle grotte, il presbitero triestino Primo, ormai vecchio, ed il trentottenne diacono Marco si presentarono spontaneamente agli inseguitori pagani. Il preside Artasio li fece chiamare davanti a sé per interrogarli. Avendo essi offeso gli dei pagani li fece flagellare e torturare con il fuoco. Nel proseguimento dell'interrogatorio Marco negò polemicamente l'esistenza degli dei pagani Giove, Mercurio e Apollo. Siccome anche il presbitero giurava sulle parole del suo diacono il preside fece versare loro in bocca dello zolfo liquefatto. I sacerdoti pagani incitavano il preside a far torturare sia lui sia i due chierici, ed egli li fece nuovamente torturare con il fuoco. Ma né i precedenti né i presenti tormenti arrecarono loro dolore. Allora il preside fece bastonare i cristiani rimasti in città e poi li cacciò fuori: erano in ottantadue. Due di essi, Giasone e Celiano, soccombettero alla tortura. Quindi il preside condannò i due chierici a morte per decapitazione. Furono uccisi presso il terzo miglio dalla città. I loro corpi furono seppelliti di notte da parte dei cristiani usciti dai nascondigli. Il giorno del martirio: 10 maggio.

La leggenda appartiene agli scritti agiografici piuttosto scadenti. Pur non contenendo miracoli (eccetto il fatto che la tortura non provoca dolore ai due santi), l'esposizione è sciatta e la sua struttura debole. Accennando alla parte avuta dai sacerdoti pagani come animatori della pena e alla sepoltura al terzo miglio dalla città la leggenda ricorda quella di s. Ermacora [328]. Il numero dei cristiani, ottantadue, è tipizzato, o meglio, ricavato dai numeri tipizzati [329]. Il modello della leggenda non è riscontrabile con cer-

[327] *AA SS,* Mai 2 (1866), 495 s.; Ireneo Della Croce, *Historia,* 389 ss.; Buttignoni, *S. Giusto*, 87 s.; I. Daniele, *Primo, Marco, Giasone e Celiano*, BS 10 (1968), 1108; Grégoire, *Le passioni*, 106 ss.

[328] *Passio Hermagorae et Fortunati 6, 11, 14, 21 s.*; *Cronica de singulis patriarchis* (ed. Monticolo, *Cronache,* 10); cfr. *supra* p. 58 n. 75.

[329] Il numero 82 è probabilmente composto dai numeri tipizzati 42 oppure 72; sul primo (*inventio* e *translatio* delle reliquie dei 42 martiri triestini nell'anno 568) vedi n. 325; il numero 72 si riscontra nella leggenda dei martiri di Concordia (Zovatto, *Le origini*, 96-101).

tezza, forse ce n'è più di uno. Alcune caratteristiche comuni la collegano con la leggenda romana del presbitero Calepodio e dei suoi compagni, martiri romani, parimenti venerati il 10 maggio [330]. Le fonti più antiche e le annotazioni nei calendari dell'alto medioevo non ci offrono alcun sostegno in proposito: questi nomi infatti (che si riscontrano effettivamente tra i martiri) non compaiono mai così collegati né vengono menzionati in questo giorno, tranne nell'attendibile annotazione sul martire Marco nel Martirologio Geronimiano [331]. Le annotazioni sui rimanenti martiri nei martirologi sono cronologicamente e localmente individuabili per cui non li possiamo ritenere come substrato alla nostra leggenda. Questa è di carattere strettamente locale e di origine tarda: i martiri non vengono infatti menzionati né dalle vecchie cronache veneziane né da Dandolo (sebbene egli sia un buon conoscitore dei martiri istriani e menzioni i martiri della Venetia del tempo di Adriano) [332], né li riscontriamo nei calendari e nei libri liturgici aquileiesi [333]. Secondo la tradizione veronese il vescovo Annone avrebbe trovato, con l'aiuto della sorella Maria, nel 755 le reliquie di Primo e di Marco, e le avrebbe riposte nella chiesa di s. Fermo [334]. A parte il fatto che per il nome del primo martire il materiale onomastico dell'ambito istriano (tranne quello di Pola) rivela una notevole frequenza [335] non così per i rimanenti nomi della leggenda, per non parlare del preside Artasio che è un *unicum*

[330] *AA SS* Mai II (1866), 499-500; in entrambi i casi si tratta di un gruppo di martiri e di lotta contro il culto di Giove, in entrambi si menziona un rilevante numero di accompagnatori (nella leggenda romana 68).

[331] *MH, Mai* 10 (p. 243, v. 116 ss.): *item Felicis Marci Nappoli*; DELEHAYE, nel commento (p. 246, n. 118) esprimeva il parere che le due ultime parole dovessero essere legate in «Marcianopoli».

[332] *Chronica, A. 127 ss.* (p. 17).

[333] BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 37 (neppure il calendario degli inizi del sec. XVI registra al 10 maggio questi martiri triestini [!]; sostanzialmente sono molto rari i calendari che prendono in considerazione questi martiri [*AA SS* Mai II, 1866, 495 E]).

[334] *AA SS* Mai II (1866), 495 B; cfr. KANDLER, *CDI*, A. 781-810.

[335] Il cognomen *Primus* si ritrova nelle seguenti iscrizioni: *I.I. X,1 (Pola), 14; 107; 156; 164; 172; 322*; *X,2 (Parentium), 226*; *X,4 (Tergeste), 143.*

in tutta la storia romana [336]. Possiamo ritenere che la leggenda non rispecchi per nulla le reali circostanze di Trieste e dell'Istria, e che sia, per quanto riguarda la conoscenza degli inizi del cristianesimo nell'ambito istriano, praticamente senza alcun valore.

Nel periodo delle persecuzioni dei cristiani sotto l'imperatore «Antonino» sono collocati, nelle due leggende triestine, i martìrii di Lazzaro e di Apollinare [337].

La leggenda del martire Lazzaro (*BHL* 4808) narra del settantottenne diacono della chiesa triestina, il quale, al tempo dell'imperatore «Antonino», allorché i cristiani venivano minacciati di morte con il fuoco [338], fu fatto rinchiudere in carcere dal *praeses* Pompeio e dopo un breve interrogatorio fu fatto flagellare e quindi fu decapitato fuori dalle mura cittadine (da notare la difesa aggressiva del martire, caratteristica di quasi tutte le leggende istriane). Eutropia, appartenente a una facoltosa e distinta famiglia cristiana, diede, secondo l'usanza cristiana, degna sepoltura ai suoi resti mortali. Il giorno del martirio: 12 aprile [339].

[336] *Artasius praeses*. Né *Nomenclator*, né I. KAJANTO (*The Latin Cognomina*, Helsinki 1965), né B. LÖRINCZ - F. REDÖ, *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum* I, Budapest 1994 registrano alcun Artasio.

[337] La datazione stessa degli eventi prospettati dalla leggenda risulta difficile a causa di questa imprecisa e difettosa indicazione. KANDLER, *Pel fausto ingresso*, datò i fatti della leggenda di Lazzaro nell'anno 142 e quelli della leggenda di Apollinare nel 151 (ossia al tempo di Antonino Pio), mentre nella seconda edizione nel *CDI* pose la leggenda di Lazzaro nel 202 e quelle di Apollinare nel 200 (al tempo di Settimio Severo). MANZUOLI, *Vite et fatti*, 56 e 60 datava entrambi i martiri nel 251, il che è assurdo dal momento che allora non governava nessun Antonino. Secondo la versione della leggenda di s. Lazzaro, pubblicata in *AA SS* Apr. II (1866), 67, Lazzaro sarebbe morto nel 242, il che è assurdo per lo stesso motivo. D. Papenbroch, in base alla corrispondenza con Martin Bauzer, dice che questi conosceva la versione latina della leggenda di Lazzaro che datava la morte del martire nel 151 (*AA SS* Apr. II [1868], 68). Su Lazzaro vedi anche A. AMORE, *Lazzaro*, BS 7 (1966), 1156; GRÉGOIRE, *Le passioni*, 104; CIAN, *Il manoscritto*, 338-341 (traduzione italiana della *Passio*).

[338] La notizia secondo cui l'imperatore Antonino inviò il decreto (*relatio*; nella leggenda di Apollinare *praeceptum*) in tutte le città ordinando che fossero bruciati tutti i cristiani è del tutto anacronistica e non è attribuibile a nessun imperatore. Dal tipo della pena minacciata si avvicina soprattutto alla persecuzione di Nerone, di cui si sa però che era locale e non ordinata con editto (cfr. p. 51 n. 54 *supra*).

[339] Secondo la versione della leggenda in *AA SS* Apr. II (1866), 67 la data del martirio sarebbe il 1 aprile.

La leggenda non ha alcun valore storico. La datazione è superficiale, le condizioni storiche sono rappresentate in maniera errata (la menzione del luogotenente, il suo arrivo in città e l'inizio dell'inchiesta durante la notte) [340], ossia in modo stereotipato (la menzione dei genitori cristiani che, in rapporto all'età del martire, sposta l'esistenza del cristianesimo indietro di quasi mezzo secolo, l'elemosina, la definizione degli dei pagani come inanimate sculture di pietra o di bronzo, la sepoltura da parte di una distinta cristiana) [341]; l'errore dimostra che la leggenda fu scritta secondo il modello delle leggende appartenenti al tempo delle tetrarchie. In un passo appare infatti la definizione dell'imperatore al plurale (*imperatores*) [342]. Il modello della leggenda non ci è noto. Il Martirologio Geronimiano annota in questo giorno (tra oltre ottanta martiri menzionati solo nominalmente, cioè senza indicare il luogo del martirio) anche un ignoto Lazzaro [343]. Forse fu proprio la menzione del martire a dar origine alla leggenda di Lazzaro [344]. Siccome tra i martiri noti con questo nome il culto di Lazzaro viene menzionato il 12 aprile solamente a Trieste (e attraverso Trieste anche a Verona) si potrebbe desumere che la leggenda si basi su un avvenimento reale in città (per quanto lo presenti in maniera molto poco attendibile) o almeno sul possesso delle reliquie [345]. È difficile infatti pensare che la leggenda abbia avuto origine da una annotazione per così dire anonima, quali se ne riscontrano nel Martirologio Geronimiano a centinaia. Il pro-

[340] L'arrivo in città di notte e le perquisizioni in massa fanno parte dei mezzi d'espressione letterari per rendere più drammatica la narrazione. Cfr. tavola 5, p. 240 sotto (*Passio s. Pelagii 3 - Acta s. Maximiliani 11*).

[341] Vedi tavola II, pp. 158 ss.

[342] *Lectio 5*: *ipsi imperatores*.

[343] *MH, Apr. 12* (p. 184, v. 106): *... et alibi ... Lazari...*

[344] Il fatto stesso che l'atto nel *MH* è indubbiamente anteriore alla leggenda esclude la possibilità che la leggenda abbia avuto origine nel IV sec. come riteneva KANDLER, *CDI*, a. 202 (nel commento), il quale non mostrava senso critico neppure nei confronti delle altre leggende.

[345] Sulle reliquie del martire Lazzaro, conservate nella cattedrale di Trieste, v. BELLOMI, *L'autenticità*; CIAN, *Il culto*, 25 s.; CORRAIN, *Reliquie*, 142-146 (fondamentale).

blema resterà pertanto aperto finchè non si scopriranno nuove fonti [346]. La leggenda in ambito istriano (tranne che a Trieste) non ebbe particolare importanza; nell'ambito aquileiese e veneziano il culto di questo martire viene menzionato solamente a Verona. Il vescovo di Verona Annone ebbe cura di trasportare nel 755 a Verona anche le reliquie di questo martire triestino [347].

Dal lato formale e contenutistico appare più vivace la leggenda del suddiacono Apollinare (*BHL* 633), discepolo del presbitero Martino, il quale avrebbe subito il martirio da parte del *praeses* Lucinio al tempo dell'imperatore «Antonino» allorché i cristiani venivano minacciati di morte con il fuoco. Le torture di Apollinare ricordano il martirio del diacono Lorenzo a Roma al tempo dell'imperatore Valeriano (ambedue i martiri furono arrostiti sullo spiedo), ma nel nostro caso la tortura è ancora più crudele (Apollinare, durante l'arrostimento, veniva picchiato con nodosi bastoni da quattro uomini) [348]. Anche questa leggenda si conclude con la decapitazione fuori delle mura cittadine e con la sepultura cristiana. Il giorno del martirio è collocato al 6 dicembre [349].

La leggenda contiene vari elementi inverosimili: vi si menzionano infatti guarigioni miracolose, due volte viene menzionata la potenza miracolosa del segno della croce, mentre al martire, come nel caso delle vergini aquileiesi, la tortura non provoca alcun dolore. L'origine della leggenda non ci è nota. In base ad alcune

[346] Analoga a questo caso è l'origine del culto di Fermo e Rustico a Verona. Il vescovo Anno ricevette le reliquie di questa coppia – come anche le reliquie di Lazzaro – da Trieste e precisamente da persone che le avevano avute dalla *civitas Capris*. L'annotazione non chiara su questi due martiri orientali o africani in *MH* (*Aug.* 9, p. 427 s.) con l'acquisizione delle reliquie – similmente al caso di Lazzaro – serviva come base per la modellazione della leggenda dei martiri del luogo; Cfr. Picard, *Le souvenir*, 676 s.

[347] *AA SS* Apr. II (1868), 68 C; cfr. anche Kandler, *CDI*, A. 781-810. Le cronache veneziane, che a dir il vero menzionano numerosi martiri triestini, non menzionano Lazzaro. Così pure non lo nominano i calendari dell'ambito aquileiese. Un ampio elogio del martire Lazzaro è contenuto nel manoscritto fiorentino del martirologio di Usuardo (*AA SS* Apr. II, 68 B).

[348] *Lectio 4*; cfr. *MR*, *Aug. 10(1)* (p. 331 s.).

[349] Vedi F. Caraffa, *Apollinare di Trieste*, BS 2 (1962), 249; Grégoire, *Le passioni*, 104 s.; Cian, *Il manoscritto*, 341 ss. (traduzione italiana della leggenda).

somiglianze (ma anche ad alcune significative differenze, che talvolta si escludono tra di loro) non possiamo parlare di una diretta dipendenza di questa leggenda da quella di Lazzaro. Le due leggende sono collocate, a dir il vero, nello stesso periodo della persecuzione dei cristiani e in ambo i casi viene riferito che i cristiani venivano minacciati di morte con il fuoco [350]. In ambo i casi riscontriamo l'assurdo uso del plurale *imperatores* [351] ed in ambo i casi i martiri vengono decapitati e non arrostiti sullo spiedo come risulterebbe dall'editto dell'imperatore. Tuttavia nella leggenda triestina vengono menzionati due diversi persecutori (*praesides*) ed anche la comunità cristiana è diversamente presentata in città. Secondo la prima leggenda il protagonista sarebbe Lazzaro ed il numero dei cristiani sarebbe poco rilevante (*aliquanti*), nella seconda invece i protagonisti sarebbero (contemporaneamente!) il presbitero Martino ed il suddiacono Apollinare, attorno ai quali si riversava la *multitudo populorum*. Il fatto che i cristiani si nascondessero durante le persecuzioni sulle montagne, pur essendo storicamente provato, è nel nostro caso stereotipato (nelle vicinanze di Trieste non potevano ovviamente nascondersi *in scissuris montium*) e in questi tratti ricorda la leggenda di Primo e Marco. Le circostanze che hanno dato origine a questa leggenda sono avvolte nelle tenebre ancor più che nel caso della leggenda di Lazzaro: in nessun martirologio infatti viene menzionato il culto di Apollinare al 6 dicembre. La leggenda ebbe probabilmente origine in base al culto delle reliquie di Apollinare dopo che furono traslate da Ravenna [352]; è noto infatti che tra le due coste avvenivano scambi di reliquie dei santi. Apollinare di Ravenna sarebbe stato un santo molto venerato in Istria, addirittura come apostolo [353]. Tuttavia la leggenda triestina non arrivò al punto di

[350] *Lectio 1.*
[351] *Lectio 3.*
[352] LANZONI, *Le diocesi*, 864; CUSCITO, *Cristianesimo antico,* 108.
[353] Cfr. *supra* p. 88 n. 163.

voler affermare l'origine apostolica della diocesi locale. Indubbiamente di origine più tarda di quella di Lazzaro non ebbe comunque notevole importanza fuori Trieste. Che si tratti di una leggenda tarda e di rilevanza locale lo dimostra il fatto che nella tradizione storiografica veneziana, la quale generalmente annotava gli avvenimenti in Istria, questo martire non è presente. Secondo la tradizione veronese la chiesa di questa città avrebbe ricevuto nel 755 anche le reliquie di questo martire triestino [354].

Per la conoscenza delle origini del cristianesimo a Trieste non ha alcun valore la leggenda dei martiri Sergio e Bacco, ufficiali di Massimino il Trace (o, secondo un'altra versione, di Massimiano Galerio) i quali avrebbero subito il martirio per la fede cristiana nel 234 o 303 [355]. Si tratta di due santi molto popolari, dopo Giusto e Servolo i secondi patroni della città di Trieste [356]. Inoltre l'alabarda di Sergio divenne il simbolo della città. La leggenda triestina è uno sciatto rifacimento di quella dei martiri legionari Sergio e Bacco, il culto dei quali era molto diffuso nel basso impero [357]. In base alle reliquie di questi due martiri il loro cul-

[354] *AA SS* Apr. II (1866), 68 C; cfr. Kandler, *CDI*, A. 781-810; Bellomi, *L'autenticità* (cfr. Cian, *Il culto,* 26 s.) li ritiene (in base all'analisi osteologica di C. Corrain) inaffidabili; cfr. l'expertise di Corrain, *Reliquie*, 129 ss.

[355] La *passio* è stata pubblicata in parte da Kandler, *Pel fausto ingresso* (all'ultimo posto; il testo corre solo fino all'inizio dell'interrogatorio e per questa ragione è auspicabile l'edizione dell'intera *passio*). La leggenda triestina non viene presa in considerazione né da *AA SS* né da *BS*. Più ampi estratti del testo sono forniti da Ireneo della Croce, *Historia*, 422-429; Buttignoni, *S.Giusto,* 51-59; Marini, *Leggende*, 1402. Tutti e tre si basano sulla variante che è più strettamente collegata con la famosa leggenda di Sergio e Bacco: a differenza del testo pubblicato da Kandler, datano il loro martirio al tempo degli imperatori Massimiano e Diocleziano. Cfr. Grégoire, *Le passioni*, 108.

[356] Kandler, *Pel fausto ingresso* (Introduzione); Marini, *Leggende*, 1401 s.

[357] La leggenda dei martiri militari Sergio e Bacco (*AA SS*, Oct. III [1868], 833-883; AB 14 [1895], 373-395; A. Amore, *Sergio e Bacco,* BS 11 [1968], 876-879) narra di due ufficiali della *σχολῆ γεντιλίων* nell'esercito di Galerio (?) al confine siriano che non volevano adorare Giove e furono uccisi. La menzione dell'unità militare e del motivo dell'uccisione sono nella leggenda triestina del tutto uguali. La menzione di Galerio è storicamente inattendibile ed è l'unico punto d'appoggio per la datazione del martirio. Sul tipo dei martiri militari nell'agiografia greca vedi Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, New York 1975[2], 1 ss.; cfr. anche J. Helgeland, *Christians and the Roman Army*, 828. Il culto di questi due martiri era molto diffuso in Oriente e in Oc-

to si sarebbe diffuso nell'ambito veneziano già alla fine del sec. VI, come risulta dalle cronache veneziane [358]. Non ci è dato di sapere quando le reliquie di questo gruppo di martiri pervenissero a Trieste.

In questo gruppo di leggende è collocata quella del martirio delle vergini triestine Eufemia e Tecla (*BHL* 2717) che avrebbero subito il martirio al tempo di Valeriano e Gallieno nel 256 [359]. Per poterla più facilmente paragonare con la leggenda delle vergini aquileiesi dallo stesso nome (e con le altre leggende istriane) mi sembra opportuno darne un breve riassunto:

La cristiana Epifania, vedova del senatore Demetrio, cristiano pure lui, ebbe due figlie, la quattordicenne Eufemia e la dodicenne Tecla [360]. La figlia maggiore fu chiesta in sposa dal facoltoso pagano Alessandro, ma Eu-

cidente, viene infatti annotato dai martirologi occidentali e orientali (*MH, Oct. 7* [p. 545, n. 20]; *Synax. CP,* 115-116; *MR, Oct. 7(2)* [439]). In Oriente il loro culto era diffuso già nel sec. IV (cfr. DELEHAYE, *Les origines*, 210). Il culto di questi due santi si riscontra nel sec. VI a Costantinopoli (DELEHAYE, *Les origines*, 240) donde si era probabilmente diffuso in Occidente: lo si riscontra a Roma (DELEHAYE, *Les origines,* 325) e a Tours (*ibid.*, 357). A Trieste il culto si diffuse forse direttamente da Bisanzio oppure indirettamente da Ravenna.

[358] *Chronicon Gradense* (MONTICOLO, *Cronache,* 34); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum, ed. prima; ed. secunda; ed. tertia* (p. 36, 42, 67, 75, 142). In entrambi i casi si tratta di variazioni della stessa notizia sull'accoglimento delle reliquie e sulla consacrazione della chiesa di Sergio e Bacco a Constantiaco nel territorio veneziano, secondo la datazione di queste fonti attorno all'anno 579. DANDOLO, *Chronica, A. 650* (p. 98) data l'avvenimento nella metà del sec. VII. Agli inizi del sec. IX le relique di questi santi sarebbero state trasportate a Venezia, dove il loro culto ebbe una grande importanza (vedi *AA SS*, Oct. III, 858 s.; CARILE - FEDALTO, *Le origini,* 356, 363, 373, 383 s., 397 ss., 408). Il culto di s. Eufemia era in un certo senso politico; il culto di questi due santi rispecchiava pure gli interessi della politica bizantina nell'alto Adriatico.

[359] La leggenda è stata pubblicata da KANDLER, *Pel fausto ingresso*; *CDI,* A. 256; *AA SS,* Sept. I, 606-608; traduzione italiana con alcune tipiche differenze: MANZUOLI, *Vite et fatti,* 64-69; CIAN, *Il manoscritto*, 346-349. Cfr. anche IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 399-405; BUTTIGNONI, *S.Giusto*, 75-79; C. CALLOVINI, BS 5 (1964), 168; GRÉGOIRE, *Le passioni*, 105.

[360] Alla domanda del preside quanti anni ha Tecla risponde (*Lectio 4*): *Per fidem me interrogas, aut de die nativitatis meae me requiris? Sed quia me conjurasti de Dei mei nomine, dicam tibi: Ego sum annorum duodecim, soror vero mea quattuordecim.* Che l'indicazione si riferisca agli anni della vita e non al tempo dell'appartenenza alla comunità cristiana lo mostra anche il testo della leggenda aquileiese in cui Tecla ha parimenti dodici anni.

femia, educata nello spirito cristiano e votatasi alla verginità, lo respinse. Essendosi Alessandro offeso e avendo saputo dallo schiavo che era cristiana, cercò di rovinarla. Pertanto la denunciò al preside Questilio il quale la fece venire in tribunale per interrogarla. Eufemia non volle sacrificare a Giove e durante l'interrogatorio denunziò sua sorella Tecla che si associò volentieri al martirio e alla morte. Persistendo essa nella fede cristiana il preside iniziò la tortura. Dapprima fece versare sulle loro teste olio bollente, quindi le fece legare al cavalletto di tortura e bastonare e poi lacerare i loro petti con uncini; infine, non avendo provato esse alcun dolore, fece cospargere i loro corpi con letame di galline e poi stritolare [361]. Non essendosi piegate al suo volere le fece decapitare. La madre Epifania distese per terra una tovaglia (*sabana*) affinché il loro sangue non penetrasse nel suolo [362]. Quindi riportò a casa la tovaglia insanguinata come reliquia e seppellì i loro corpi accanto a quelli degli altri martiri. Il giorno del martirio: 17 novembre.

Neppure questa leggenda contiene dati storicamente attendibili con cui poter lumeggiare la storia del cristianesimo a Trieste al tempo delle persecuzioni. Essa si distingue dalle altre per alcuni cliché tolti dal patrimonio della letteratura agiografica, ad esempio il fatto di respingere lo sposo pagano (con uno sfondo reale, poiché è noto che avvenivano casi simili) [363], il sadico tormento delle donne (il fatto di cospargere su di esse la brace, di lacerare e recidere i seni) [364]. L'atto di cospargere con il letame di pollame è invece quasi privo di analogie e la sua origine è da ricercare nella fantasia popolare [365]. Il fatto di raccogliere il sangue

[361] Nella versione fornita da Manzuoli, *Vite et fatti,* 68, con escrementi di asino.

[362] Nella versione fornita da Manzuoli, *Vite et fatti,* 69, raccolse il loro sangue in due recipienti.

[363] Cfr. Harnack, *Die Mission,* 406; p. 92 n. 170 *supra.*

[364] Cfr. p. 92 n. 170 *supra.*

[365] Il cospargimento con lo sterco di galline (secondo un'altra variante con quello di asino) ha nelle leggende istriane una sola analogia. Nella leggenda del martire triestino Servolo si accenna che dopo ogni sorta di torture, prima del martirio, gli fu versata addosso dell'urina. In entrambi i casi il senso di questo modo di procedere sta nel togliere mediante gli escrementi al martire la forza di non sentire affatto la tortura. Eufemia dopo tutte le torture disse: ... *nihil doloris sentimus* (*Lectio 5*). I consiglieri del *praeses* dopo che Servolo non sentì alcun dolore, dissero rivolgendosi a lui: *Iste multis magicis artibus imbutus est et, si quas ei poenas adhibuere volueris, facit fantasias et nihil*

delle martiri nella tovaglia (*σίνδον, sabana*) rispecchia il culto delle reliquie e ricorda il contegno dei cristiani in occasione dell'uccisione del vescovo Cipriano a Cartagine nel 259 [366].

La leggenda delle martiri triestine rappresenta una particolarità nel gruppo triestino. Il nome delle martiri si richiama alla leggenda aquileiese, da cui deriva, sebbene in maniera meno evidente, tranne che nei nomi: gli unici (molto deboli) punti in comune sono l'importanza di Trieste (nella leggenda aquileiese si tratta del luogo di partenza del padre di Eufemia Valenzio, mentre in questa Trieste risulta il primo centro cristiano dell'Istria e vanta numerosi martiri [!]), l'età delle martiri [367], il tradimento dello schiavo ed alcuni tratti comuni con la leggenda di s. Barbara [368]. Elemento «aquileiese» in questa leggenda è il martirio in coppia, che tra le leggende istriane riscontriamo unicamente nel caso di Primo e Marco nonché in quella di Sergio e Bacco. I punti in comune con le leggende triestine di cui si è parlato sopra sono ancor più tenui: si tratta solamente di Trieste «città della provincia dell'Istria», la menzione dei cristiani del ceto senatoriale (punto in comune con la leggenda di s. Lazzaro) [369], la prova del sacrificio a Giove (punto in comune con la leggenda di s. Apollinare e con quella di Sergio e Bacco).

sentit, et tu sine causa in eum laboras. Sed lotio perfundatur et cognosces ab eo omnia maleficia effugari (SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 73). L'immaginazione secondo cui il contatto con gli escrementi toglie all'uomo la forza trae origine già dall'antichità (cfr. PETRONIUS, *Satyricon 134*; ed. M. HESELTINE, *LCL*/Petr., 352).

[366] *Acta proconsularia s.Cypriani 5* (Th. RUINART, *Acta martyrum,* 263); DELEHAYE, *Les origines*, 60; Th. BAUMEISTER, *Heiligenverehrung I*, RAC 14 (1988), 119; 133 ss.

[367] Dalla leggenda aquileiese non si rileva l'età di Eufemia, mentre si menziona l'età di Tecla, sua cugina, che concorda con quella della martire triestina (cfr. n. 360).

[368] Gli elementi comuni sono il rifiuto del pretendente e la tortura sadica delle giovani con la recisione delle mammelle (vedi p. 92 n. 170). Elemento paradossale della leggenda aquileiese e triestina sta nel fatto che la *abscissio mamillarum* si riferisce alle giovani di età che va dai 9 (Erasma nella leggenda aquileiese) ai 14 anni.

[369] W. ECK, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d.Gr.*, «Chiron» 1 (1971), 381-406 (dell'intero periodo precostantiniano si conoscono soltanto una dozzina di senatori cristiani, nessuno dei quali appartenente all'ambito preso in considerazione); cfr. anche VITTINGHOFF, *Handbuch,* 271, 276 nota 50 e GUYOT - KLEIN, *Das frühe Christentum* I, 254-259, 452 ss.

Non ci sono noti né il tempo né il luogo dell'origine della leggenda. Il suo contenuto rivela chiaramente che essa è sorta sotto l'influsso della leggenda delle vergini aquileiesi, la quale ha come sfondo storico il trasporto delle reliquie di s. Eufemia e successivamente con ogni probabilità anche di quelle di altre martiri ad Aquileia. Paragonando la leggenda triestina con quella aquileiese possiamo dire che la prima si richiama ai nomi di due martiri molto note (in quella aquileiese ci sono due gruppi composti rispettivamente da una martire molto nota e dall'altra, meno nota) mentre non prende in considerazione le due martiri meno note, Dorotea ed Erasma. Le più antiche cugine del gruppo aquileiese diventano, nel gruppo triestino, sorelle, e qui ha nuovamente il ruolo più importante la più anziana e popolare Eufemia, mentre Tecla è la sua accompagnatrice. La parte del padre cristiano Valentiniano della leggenda aquileiese è sostituita in quella triestina dalla facoltosa e distinta madre Epifania.

Il fatto che dal gruppo delle martiri venerate ad Aquileia, nell'ambito istriano, appartenente ad Aquileia per quel che riguarda l'organizzazione ecclesiastica, si restringesse al culto delle due sante più note, le quali diventano protagoniste della leggenda triestina, lo dimostra la rappresentazione iconografica di queste due sante sull'arco absidale della basilica Eufrasiana di Parenzo della metà del VI secolo. Qui tra le *imagines clipeatae* delle dodici sante appaiono nella prima e nella seconda posizione sulla parete destra dell'arco rispettivamente Eufemia e Tecla [370]. La leggenda non ha nulla di autentico ed è sorta posteriormente in base alla tradizione che accomunava le due martiri e in base al possesso delle reliquie, pervenute a Trieste quasi certamente da Aquileia. Pertanto neppure questa leggenda ci offre qualche ragguaglio sulle origini del cristianesimo a Trieste: essa si basa infatti su

[370] *I.I. X,2 (Parentium), 84* (fotografia alla p. 39); cfr. p. 440 n. 273 e 446 n. 294 e illustrazione n. 4. Sull'imposizione dei nomi delle sue sante nell'ambito aquileiese nei secc. V e VI (Eufemia e Tecla a Grado, Eufemia a Trieste) vedi CAILLET, *L'évergétisme*, 206 ss., 280.

fatti storici che riguardano solo marginalmente questa città e che certamente non sono anteriori al V o al VI secolo. La collocazione degli avvenimenti al tempo di Valeriano è opera dell'agiografo. Si tratta del noto persecutore dei cristiani e nello stesso tempo della «distribuzione» temporale in rapporto con le altre leggende triestine. La caratteristica di questa leggenda, paragonata sia alle altre triestine sia a quella aquileiese, è che in essa non viene nominato alcun personaggio della gerarchia ecclesiastica. Essa però presuppone altre tombe di martiri a Trieste [371] e ciò conferma la sua origine tarda e nel contempo l'esistenza del culto dei martiri in città [372].

La data del martirio, riferito al 17 novembre, è evidentemente conforme all'annotazione nel Martirologio Geronimiano in cui si menziona, in questa data, il martirio che Tecla avrebbe subito assieme a Diofido e Matrona nella provincia dell'Asia, ove però non si sa di che martire si tratti e se si tratta di una personalità storica [373]. Riguardo alla data l'autore della leggenda si riferiva ad una notizia scritta autentica, risalente all'antichità, trasponendola dall'Oriente a Trieste. I martirologi storici ed il martirologio romano non prendono in considerazione questa notizia, tratta dal Martirologio Geronimiano. Gli autori di questi marti-

[371] Epifania seppellì le due figlie *juxta corpora aliorum Martyrum qui et ipsi antea talia pro Christi nomine perpessi sunt* (*Lectio 6*).

[372] Il culto di queste due martiri non oltrepassò mai l'ambito triestino. Sul destino delle reliquie ovvero sul culto delle martiri vedi KANDLER, *CDI*, a. 256 (commento); CUSCITO, *Storia*, 35 ss.; cfr. anche *infra* p. 424. Sulla consuetudine dei cristiani di seppellire i propri cari nelle vicinanze delle tombe dei martiri *quod multi cupiunt et rari accipiunt* (*ILCV 2148*) vedi B. KÖTTING, *Grab*, RAC 12 (1982), 387 s. (con bibliografia particolareggiata); J. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitafi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981, 241 ss.; Y. DUVAL, *Auprès des saints corps et âme,* Paris 1988.

[373] *MH, Nov. 17* (603): *... et in Asia Filiae Matronae et Teclae virginis... in Asia natale sanctorum Diophidis Matronae Teclae virginis et Didae.* Di questa Tecla dice nel commento DELEHAYE, *MH*, 604 n. 19: «Tecla hodierna quae sit, parum constat». Tecla non viene menzionata nel martirologio siriaco nell'originale e nemmeno nella traduzione greca (vedi *AA SS*, Nov. II/1 [1894], LXII), in questo giorno non viene menzionata neppure nel *Synax. CP*.

rologi non conoscevano la leggenda triestina e neppure la maggior parte delle altre, altrimenti l'annotazione nel Martirologio Geronimiano sarebbe elemento sufficiente per tradurla in uno dei tanti elogi dei martiri fittizi di cui si ha conoscenza. Non ci è noto il tempo dell'origine della leggenda. Al Martirologio Geronimiano nel territorio italico venivano sostituiti dal sec. IX in poi i martirologi storici: specialmente ne sostituiva la funzione quello di Usuardo [374]. Considerando il fatto però che Adone (il quale raccoglieva il materiale anche in Italia) [375] non prende in considerazione queste martiri – e neppure Usuardo, il quale era bene informato sui martiri di questo territorio [376] – dimostra che la leggenda ebbe origine probabilmente dopo il secolo X. Non essendo possibile prevedere di poter verificare il nesso tra i dati del martirologio e la leggenda è parimenti impossibile precisare il tempo dell'origine della leggenda.

[374] Lo dimostra il paragone stesso del numero dei manoscritti conservati. Dell'ambito aquileiese-veneziano non si è conservato neppure un manoscritto del *MH* (di tutta l'Italia sei, di cui solo tre «codices pleniores»; vedi *AA SS* Nov. II/1, VIII ss.), mentre si sono conservati addirittura cinque manoscritti del martirologio di Usuardo (in tutta l'Italia più di cinquanta; v. Quentin, *Les martyrologes,* 675 ss.).

[375] Ado accenna nell'introduzione al suo martirologio (edd. J. Dubois - G. Renaud, p. 25): *Huic operi... adiuvit venerabile et perantiquum Martyrologium ab urbe Roma Aquileiam cuidam sancto episcopo a pontefice Romano directum et mihi postmodum a quodam religioso fratre aliquot diebus praestitum. Quod ego diligenti cura transcriptum, positus apud Ravennam, in capite huius operis ponendum putavi.* Quentin, *Les martyrologes,* 478, riteneva che dietro questo giudizio si celasse il cosidetto *Vetus Romanum* o *Parvum Romanum* dal quale avrebbe attinto Adone. Dubois (*Les martyrologes,* 43; l'edizione di Ado, p. 24) è dell'opinione che Adone abbia composto questo *Vetus Romanum* tra la prima e la seconda edizione del suo martirologio; l'autore si sarebbe premunito in questo modo di fronte alla critica. Secondo l'ipotesi fatta da Marcon (*Dove nacque*), tuttavia dalle ricerche più recenti superata, l'opera accennata da Adone nasconderebbe *MH* nella sua prima, non conservata, versione (del sec. V), ossia del tempo anteriore alla definitiva redazione compiuta nei monasteri della Gallia dopo l'anno 600.

[376] Vedi l'edizione di J. Dubois, p. 97 ss.

Tavola 2:
Leggende dei martiri triestini

Il nome	PRIMUS, MARCO, etc.	LAZARUS
datazione	cum imperium obtineret Hadrianus... VI Idus Majas, sub imperatore Hadriano	imperatore Antonino pridie Idus Aprilis
carattere della persecuzione	multa persecutio... saevissimas poenas tolerabant	saevissima persecutio ...misit relationem per universas civitates... igne concremaretur
reazione dei fedeli	in speluncis et montibus et per cavernas terrae, vel per deserta loca se in abditis celabant	
luogo	apud Tergestinam civitatem, quae est Istriae provinciae	apud hanc civitatem Tergestinam
persecu-tori locali	praesidatum mereretur quidam...nomine Artasius sacerdotes idolorum... quidam (sc. delator)	praesidatus cingulum Pompeius... delatores ... aliquanti ex officio
culto pagano	nescitis deos immortales, Jovem, Mercurium, Herculem, Junonem, Minervam, Apollinarem et alios, qui in hac urbe consistere videntur	

APOLLINARIS	EUPHEMIA et THECLA	SERGIUS et BACCHUS
temporibus Antonini imperatoris... die octavo Iduum Decembrium	temporibus illis cum imperium ob-tinerent Valerianus et Gallienus... XV Kalendas Decembres	imperante Maximino tyranno
nimia persecutio... praeceptum ut per universas civitates christiani inquisiti igne cremarentur.	nimia persecutio esset	edictum per singulas civitates in foro propositum, cum saevissima comminatione
universi vero christiani in scissuris montium... vitam suam transiebant.		
in civitate Terges-tina quae est Istriae provinciae.	apud civitatem vero Tergestinam, quae est Istriae provinciae.	
vir pessimus... Lucinius nomine... praeses...ministri	Alexander, deditus idolis... quidam de domesticis... Quaestilio praeses	imperator
Jovis idolum erigeretur... sacrifica deo magno Jovi	sacrifica deo magno Jovi	aram magni Jovis

il martire parla dei culti pagani	idola vacua sunt quae colitis... Jovis... adulter... omnes enim figmenta sunt	lapides sunt et aeramentum et figmenta hominum manibus facta ... quos videmus lapides vos deos esse dicatis
stato del martire	presbyter nomine Primus... diaconus nomine Marcus, secundum seculi huius nativitatem genere nobiles	a parentibus christianis... ordinatus est diaconus
altri cristiani	jussit viros detineri qui in illa hora crediderunt... viri numero octoginta duo, ex quibus Jason... Celianus... Universi populi Christianorum	esse aliquantos (sc. christianos)... Eutropia... de genere christianorum et valde clarissimorum cum suis famulis
tortura	extensos... fustibus caedi et sub ventre eorum ignem accendi... sulfur inferri ac resolvi, et in ore amborum adigi... viros detineri... et fustibus caesos civitatem projici	in carcerem recludi... virgis caedi
commento del martire		prudenti viro semel sermo dicitur
ammirazione del martire	universi populi... dicentes: Magnus est deus christianorum, quem colunt isti, qui tormenta jam passi sunt talia... oramus... deus christianorum, ut mereamur tui effici	
esecuzione	foris civitatem, usque in tribus milliaribus	foras civitatem... spiculator gladio eum

	idola vacua colentes	lapides enim et ligna...lapidibus et lignis non sacrificamus
Apollinaris subdiaconus	filias virgines duas, Euphemiam et Theclam, a paren-tibus christianis	Sergius erat princeps scholae gentilium... Bachus ejusdem et ipse scholae
presbiter Martinus ... (migravit ad dominum) multitudo populorum... viri religiosi	illustrissima femina et valde honesta, nomine Epiphania, relicta a Demetrio illustrissimo viro... Christi ancillae	
extensum super craticulam positum nimium assari, et insuper fustibus nodosis a quatuor viris caedi... dexteram manum abscindi	carbones igneos super comam capitis earum mitti... extendi, et cum virgis caedi iterum in equleo suspendi, et angulari mamillas earum ... stercus pullinum supra dorsum earum aspergi et fricari	
	Homini sapienti semel dicitur verbum	
omnes... dicentes: Magnus est deus christianorum qui talia praestat credentibus in se		
educentes eum ministri una cum spiculatore	spiculator amputavit capita earum	

	... spiculator amputavit capita eorum	percussit, et caput ejus a collo separavit
sepultura	universi populi Christianorum, qui absconditi erant... in proximo loco sepelierunt	aromatibus ... preciosis linteaminibus dignissime sepelivit
miracoli	venter noster non est ullo modo adustus ab igne... sanctis in ore fuit (sc. sulphur) tamquam homini ardorem patienti, dum aliquid frigidum biberit	

Volendo riassumere e valutare il contenuto storico delle cinque leggende si potrebbero trarre le seguenti conclusioni:

Tutte e cinque le leggende hanno un carattere prettamente locale: se si escludono infatti alcuni meno importanti manoscritti, esse non vengono prese in considerazione da nessun martirologio storico, e neppure dal Martirologio Romano. Esse appartengono al quarto gruppo delle leggende [377]. Il loro nucleo storico è pertanto irrilevante e indeterminabile, riducendosi in tutti i casi al nome del martire (in due casi anche alla data: Lazzaro e Tecla), mentre dalle fonti disponibili in nessun caso risulta il luogo del

[377] Cfr. p. 143 n. 323; per una valorizzazione adeguata delle leggende triestine come fonti storiche vedi GRÉGOIRE, *Le passioni*, 97-103.

foris muros civitatis, amputatum est caput ejus.	
nocte viri religiosi... dignissime sepelierunt in proximo loco civitatis Tergestinae	mater condiens cum aromatibus sepelivit juxta corpora aliorum Martyrum
Dominus... faciebat per eos signa magna et prodigia. Infirmos curabant, et caecis signaculo crucis facto visum reddebant...facto autem signaculo Christi supra ignem, ignis extinctus est... surrexit... desuper craticula illaesus	nihil doloris sentimus, sed quantum tu furis, centuplum nos melioramur

martirio. Per quanto è dato attualmente di sapere, le leggende pertanto non descrivono i martiri triestini ma si richiamano ai nomi di altri martiri trasponendone il martirio a Trieste.

Per quanto riguarda le comuni caratteristiche delle leggende triestine vale la pena di accennare dapprima alla proporzionale distribuzione temporale dei martìrii tra i potenziali ed effettivi persecutori dei cristiani, da Adriano ad «Antonino», a Massimino il Trace fino a Valeriano (ove si ripete che si tratta di persecuzione secondo l'editto dell'imperatore) [378]. Nel caso di «Antonino» è indicata addirittura la pena prevista dall'editto imperiale per i cristiani. Tranne che nella leggenda di Lazzaro, Trieste viene

[378] Cfr. Barzanò, *Il cristianesimo*, 30-52.

ovunque indicata come città dell'Istria. I dati topografici delle leggende sono molto scarsi. Tranne Roma, donde sarebbe venuto il governatore (*praeses*) Lucinio, torturatore di Apollinare, e tranne una località non precisata nelle vicinanze di Trieste, dove sarebbe stato sepolto Apollinare, non viene menzionata alcuna località o regione. Aquileia, quale capoluogo di Venezia e di Istria, è del tutto ignorata. Termine tecnico di città è *civitas* che corrisponde all'uso tardo antico e medioevale. La definizione di Istria come provincia evidentemente non è intesa nel senso amministrativo-organizzativo ma semplicemente come territorio. In due leggende si accenna alla ricerca del riparo da parte dei cristiani sui monti e nelle grotte. Questo dato è solo parzialmente riferibile alla configurazione geografica nelle vicinanze di Trieste in quanto le grotte carsiche non si trovano sui monti. Tra i persecutori del luogo ha sempre la parte più importante il governatore incaricato specificatamente della persecuzione dei cristiani. Sembra del tutto superfluo notare a questo punto che il *praeses* risiedeva nel capoluogo della provincia, e Trieste non fu mai tra questi. L'Istria poi non fu mai amministrata da un governatore col titolo di *praeses*. Dalle fonti disponibili si può rilevare che tutti i nomi dei *praesides* sono immaginari [379]. Una sola volta si accenna al ruolo avuto dai sacerdoti pagani (i quali hanno un ruolo così rilevante nella leggenda aquileiese di s. Ermacora!), ed una sola volta si accenna al ruolo del servo delatore (come nella leggenda aquileiese delle

[379] Definiti del tutto inattendibili già da BUTTAZZONI, *Del governo provinciale*, 45 s., 54 s., 84. All'infuori di Pompeio tutti i nomi, soprattutto di funzionari statali, sono vera rarità. Il governatore di *Venetia et Histria* non aveva avuto mai il titolo di *praeses*, titolo che venne in uso per i governatori di provincia nel II e nel III sec. confermandosi con le riforme di Diocleziano come il rango più basso tra i governatori di provincia (cfr. W. ENSSLIN, *Praeses*, RE Suppl. 8 [1962], 598-614). Da Augusto a Diocleziano non si trattava di provincia bensì di una delle italiche *regiones juridicorum* e da Diocleziano in poi le province istituite non venivano amministrate dal *praeses* ma da un *corrector* e dall'ultimo terzo del sec. IV da un *consularis* (vedi A. CANTARELLI, *La diocesi italiciana da Diocleziano alla fine dell'impero occidentale*, Roma 1964², 27 ss.; A. CHASTAGNOL, *L'administration du Diocèse Italien au Bas Empire*, «Historia» 12 [1966], 348 s. e ZACCARIA, *Il governo*).

quattro vergini). Come culto concorrenziale a quello cristiano si accenna specialmente a quello di Giove: ma questa è una caratteristica storicamente marginale delle leggende: si sa infatti che al tempo delle persecuzioni i cristiani dovevano fare atto di venerazione dell'immagine dell'imperatore [380]. Oltre a Giove nella prima leggenda vengono nominati anche alcuni altri rappresentanti del pantheon romano, ma non vengono mai menzionati i culti orientali e i loro adepti. Una sola volta vengono menzionati i Giudei come uccisori di Cristo. Nella maggior parte delle leggende si ripetono definizioni stereotipe degli dei pagani come idoli inanimati. Le descrizioni della tortura sono in due casi riprese dalle leggende molto note, da quella di s. Lorenzo (Apollinare) e da quella di s. Barbara (Eufemia e Tecla), altrove sono stereotipe (bastonatura, fuoco), in due casi contengono in parte anche tratti originali (tortura con lo zolfo e con il letame del pollame). Del tutto stereotipo è il duplice accenno alla concisa risposta della vittima al giudice che spera di ricuperare l'accusato alla fede pagana, e ancora il duplice accenno al fatto che i pagani, di fronte alla resistenza durante la tortura, abbiano espresso ammirazione per il dio cristiano.

Nelle leggende triestine non vengono nominati gli appartenenti all'alta gerarchia ecclesiastica: tra i martiri vi sono quattro chierici (un presbitero, due diaconi e un suddiacono) e tre coppie di laici (due cittadini, due ufficiali e due vergini). Tutte le leggende presuppongono l'esistenza di più cristiani o addirittura della comunità cristiana, l'ultima persino la storicità di più martiri a Trieste: nessuna di queste leggende è pertanto «costitutiva» come lo è per Aquileia la leggenda di s. Ermacora. Le leggende non rispecchiano neppure la tendenza a descrivere il grande sviluppo della comunità cristiana in città. I cristiani vengono menzionati genericamente (*aliquanti, multitudo populorum*) o in riferimento al loro ceto sociale; hanno, ovviamente, la precedenza i ceti più al-

[380] Cfr. Plinius, *Epistulae 10,96,5* (ed. B. Radice, *LCL*/Plin. 2, 288).

ti della società (*nobiles, clarissimi, illustrissimi*), e in ciò si riflette la struttura sociale della città medioevale (il prevalere del patriziato) e non l'effettivo sviluppo ai primordi del cristianesimo [381]. Tranne i nomi dei martiri Primo e Celiano tutti gli altri sono greci, così pure i nomi dei cristiani (tranne quello del presbitero Martino). Ad eccezione di Artasio tutti i nomi dei persecutori (*praesides*) sono latini. Dal materiale onomastico istriano a noi noto si rileva che nessuno di questi nomi ha uno sfondo reale tranne il martire Primo e le martiri Eufemia e Tecla [382]. Una volta si accenna al terzo miglio (ciò ricorda la tradizione di s. Ermacora) [383] e una volta si accenna alla sepoltura – non già nelle immediate vicinanze della città bensì in una piccola località (*locus*) presso Trieste.

Tutte le leggende sono relativamente brevi e, viste nell'insieme, contengono pochissimi miracoli. L'unico miracolo a cui si accenna nelle leggende, tranne in quella di Lazzaro (dove effettivamente non si trattava di tortura) sta nel fatto che la vittima non prova dolore ma con coraggioso contegno trionfa moralmente e spiritualmente sul persecutore, suscitando ammirazione tra gli spettatori. Perciò nella leggenda delle vergini triestine il giudice ricorre a un antidoto, ossia al massaggio con lo sterco. I veri miracoli in cui, a dir il vero, si accenna solo alla forza salvificante del segno della croce, si riscontrano solamente nella leggenda di s. Apollinare. Siccome tutte le leggende si concludono normalmente con la descrizione della morte e della sepoltura, non vengono mai menzionati i miracoli avvenuti dopo la morte.

Riguardo al tempo in cui ebbero origine queste leggende si possono fare solo supposizioni. Data la grande differenza tra di esse è da ritenere che abbiano avuto origine in tempi diversi. Per quanto riguarda lo sfondo storico, il culto delle reliquie nell'am-

[381] Cfr. ECK, *Das Eindringen des Christentums* (come alla p. 154 nella n. 369).

[382] Vedi p. 146 n. 335; nelle iscrizioni istriane sono menzionati, delle leggende prese in esame, anche Eufemia (CAILLET, *L'évergétisme*, 280), Tecla (*I.I. X/1 [Pola], 557*) e Martino (*I.I.X/4 [Tergeste], 383*).

[383] Cfr. p. 58 n. 75.

bito istriano e in quello più vasto dell'Adriatico settentrionale (e in alcuni casi anche il problematico dato nel Martirologio Geronimiano) è possibile risalire fino alla tarda antichità e all'epoca bizantina. La leggenda delle vergini triestine e quella dei martiri legionari rivelano negli stessi nomi e nella tematica l'epoca bizantina: si tratta infatti di culti di santi in vari modi legati agli interessi di Bisanzio dalla seconda metà del sec. VI in poi. In queste leggende si riscontrano solo nomi greci (eccettuati quelli dei persecutori), pertanto è da ritenere che le due leggende risalgano, almeno per il contenuto se non per il dato che attualmente conosciamo, all'epoca bizantina (VII e VIII sec.). La loro compilazione sembra però essere posteriore. Le rimanenti leggende sono probabilmente di origine posteriore, risalenti all'epoca carolingia o ancora più tarde. *Terminus post quem* per tutte e tre è l'accenno alle reliquie che si riferisce alla metà del sec. VIII [384]. Tratti «bizantini» si riscontrano anche nella leggenda di Lazzaro in cui accanto al martire orientale appare la cristiana Eutropia, mentre la leggenda di Apollinare, in cui si accentua il legame con Roma, richiamandosi con il nome al noto martire di Ravenna e nella parte secondaria al popolarissimo santo della Gallia (può darsi anche il suo omonimo papa-martire Martino I, vittima del monotelismo bizantino nella metà del VII sec.) [385] presenta tratti molto più «occidentali». La più recente è probabilmente la leggenda di Primo e Marco. Essendo rimaste queste leggende ristrette nell'ambito locale – certamente ignote o non prese in considerazione nel più vasto ambito europeo – non abbiamo alcun solido fondamento per precisarne l'origine [386]. Il criterio linguistico non può essere preso in cosiderazione per la determinazione del tempo dell'ori-

[384] *AA SS* Apr. II (1866), 68 (C).

[385] Il patriarcato gradese, al quale apparteneva Trieste, sosteneva il papa Martino I nella sua opposizione alla pressione dell'imperatore monoteletista bizantino Costante II. Al sinodo lateranese del 649 il patriarca Massimo era uno dei principali sostenitori del papa. Non è detto che per questa scelta del nome prendessero ad esempio questo papa. Cfr. Bratož, *Il patriarcato di Grado nella controversia monotelita,* «Studi Goriziani» 1999.

[386] Kandler, *CDI,* nel suo commento datò l'origine delle leggende di Lazzaro e

gine in quanto queste leggende non presentano particolarità linguistiche rilevanti.

Obiettivamente queste leggende non ci dicono nulla sul cristianesimo in Istria anteriormente al V o al VI secolo e sono, come fonte per la conoscenza del cristianesimo nel II e nel III secolo, del tutto inutilizzabili.

C. S. Massimo di Cittanova o di Lubiana

La tradizione colloca il martirio di s. Massimo, primo vescovo di Emona, al tempo delle persecuzioni dei cristiani sotto l'imperatore Decio. La leggenda è nota oggi solo nella traduzione italiana mentre si sono perse le tracce attendibili del testo originale latino che si sarebbe conservato a Parenzo e a Venezia [387]. Eccone il riassunto:

Al tempo dell'imperatore Decio, nell'anno 253(!), all'inizio della persecuzione contro i cristiani il vescovo di Emona Massimo, noto per le sue

di Apollinare, senza approfondimento critico, nel IV secolo e la leggenda delle vergini triestine pure nell'epoca antica. Nella bibliografia recenziore si incontrano i termini «recente», «molto recente», «di origine piuttosto recente» (*BS* 10 [1968], 1108 [Primo]; *BS* 7 [1966], 1156 [Lazzaro]; *BS* 2 [1962], 249 [Apollinare]), termini molto generici che non dicono niente.

[387] Il testo originale latino della leggenda che sarebbe contenuto in «un libro antico dalla sagrestia di Parenzo a pagine 124» ovvero che sarebbe conservato «in Venezia nella Chiesa di S. Cantiano appresso il suo Corpo» (entrambi i citati sono presi dalle opere seguenti) sinora non è stato ancora pubblicato e non si sa se si è conservato. Il fondamento per lo studio resta la traduzione italiana offerta da MANZUOLI, *Vite et fatti,* 70-74 e TOMMASINI, *De' commentarii,* 307-310. DE FRANCESCHI, *Saggi,* 116 s. riferisce di aver letto personalmente il manoscritto della leggenda (Archivio di S. Canziano, Ms. 49); questo manoscritto risale al sec. XV e riporta in 7 fogli *passio* e *Missa solemnis translationis corporis beati Maximi Episcopi et Martyris, quod festum sollemniter celebratur in die octavo mensis octobris.* Bibliografia essenziale: VALVASOR, *Die Ehre,* II/VIII, 538-542; SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 190-192; D. PAPENBROCH, *AA SS* Mai VII (1867), 14-16 (a pagina 15 [E] l'autore riporta passi dell'originale testo latino della leggenda che si conservava a Venezia, ed è un vero peccato che non l'abbia pubblicato per intero); CARLI, *Dell'antico vescovato,* 337-343 (ristampa in «L'Istria» 5 [1850], 314 ss.); URIZIO, *Relazione storica,* 123-136; 169-176 (testo della leggenda italiano con il commento di Tommasini); BABUDRI, *Ruolo,* 318 ss.; DE FRANCESCHI, *Saggi,* 111 ss.; A. NIERO, *Massimo, vescovo di Cittanova,* BS 9 (1967), 40 s.; PARENTIN, *Cittanova,* 202-205; NEŽIĆ, *Istarski sveci,* 271.

miracolose guarigioni, partì per la città dell'Asia dove risiedeva il proconsole dell'imperatore e gli si presentò come cristiano. Non volendo acconsentire alla pretesa del proconsole di sacrificare agli dei pagani, questi lo fece dapprima bastonare, quindi lo costrinse al cavalletto di tortura. Gli furono strappate le unghie delle mani e dei piedi. Non volendo Massimo sacrificare alla dea Diana, il preside lo fece uccidere mediante lapidazione. La sentenza fu eseguita fuori della città dell'Asia. Il corpo fu sepolto dapprima nelle vicinanze delle mura cittadine, quindi fu trasportato a Roma. Successivamente un nobile lo fece trasportare a Venezia e riporre nella chiesa di S. Canziano. Il giorno del martirio: 28 settembre [388].

La leggenda è interessante in quanto ci è nota la sua traccia originale e possiamo pertanto ricostruire il procedimento usato dall'agiografo istriano medioevale. La leggenda di s. Massimo è infatti una grossolana interpolazione degli atti di s. Massimo martire, del tempo dell'imperatore Decio, morto il 30 aprile o più probabilmente il 14 maggio 250 nella provincia dell'Asia, sembra ad Efeso. Questi atti sono indubbiamente genuini, con qualche aggiunta posteriore che non sminuisce sostanzialmente il loro valore [389]. Che nel caso del martire Massimo si tratti di personalità storica lo dimostra il Martirologio Geronimiano che si richiama

[388] Questa tradizione è seguita solo dal *MR, Sept. 28(6)* (p. 421): *Eodem die passio sancti Maximi sub Decio imperatore.* I compilatori del martirologio evidentemente non erano certi riguardo all'autenticità di questa leggenda, l'elogio è pertanto molto breve (senza l'indicazione del luogo, il che rappresenta per il *MR* un'eccezione). Mentre HENSCHENIUS (*AA SS* Sept. VII [1867], 557 A) era convinto che in questo caso si trattasse di una ripetizione della menzione del martire che si festeggia il 30 aprile, i commentatori del *MR* erano invece più prudenti: «Qui eum ipsum putant qui ad diem 30 april. colitur hariolari videntur.» (*MR*, p. 422, n. 6).

[389] *AA SS* Apr. III (1866), 740-741 (RUINART, *Acta Martyrum*, 203-204; KNOPF - KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 60-61). Gli *acta* nella loro concisione ricordano, specialmente nel dialogo tra il proconsole e la vittima, gli originali *acta proconsularia* (*AA SS* Apr. III [1866], 740 B). Secondo la classificazione di DELEHAYE, *Les légendes*, 108, si tratta del terzo gruppo di fonti agiografiche, del rifacimento posteriore dello scritto ufficiale. Sono considerati originali questi *acta* da ALLARD, *Histoire* II, 422 ss.; SORDI, *Il Cristianesimo*, 273; MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen*, 70 s., 83 n. 97. Per la persecuzione deciana vedi K. BIHLMEYER, *Die Christenverfolgung des Kasiers Decius*, «Theologische Quartalschrift» 92 (1910), 19-50; A. ALFÖLDI, *Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jhs.*, «Klio» 31 (N.F. 13) (1938), 323-348; FREND, *Martyrdom*, 404 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 225 ss. (137 ss.); JEDIN, *Storia* I, 288 ss.;

probabilmente alla data originale del 14 maggio, ossia del giorno in cui veniva venerato anche nella chiesa greca, mentre in Occidente prevaleva la data del 30 aprile [390]. Il luogo del martirio non viene menzionato negli atti e nei martirologi anteriormente a quello romano ma solamente la regione (Asia), tuttavia in base all'accenno al culto di Diana e della data del martirio (l'editto pubblicato a Roma alla fine dell'anno 249 si sarebbe iniziato ad attuare con un certo ritardo alla prima metà di maggio del 250 in Asia) possiamo ritenere che si tratta di Efeso, porta della provincia dell'Asia [391]. La storicità di questo martire è pertanto indubbia.

Paragonando gli atti originali con la nostra leggenda ci è data la possibilità di entrare nel laboratorio dell'ignoto agiografo istriano. La traccia originale della leggenda, relativamente breve, viene ingrandita del doppio. Il cristiano di ceto inferiore e laico (*homo plebeius*) viene elevato al ceto nobile e alla dignità di vescovo. La tendenza espressa nella traccia per cui il cristiano si presenta spontaneamente all'autorità – si tratta probabilmente della concezione montanista che aveva le sue radici in Asia – fu dal nostro compilatore messa ancor più in evidenza. Il vescovo Massimo arderebbe dal desiderio di morire per Cristo. L'autore sottintese il nome del proconsole (nella traccia *Optimus*). Riprese letteralmente alcune parti dell'interrogatorio davanti al proconsole al-

M. SORDI, *I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, ANRW II, 23/1 (1979), 359 ss.; D.L. JONES, *Christianity and the Roman Imperial Cult*, ANRW II, 23/2 (1980), 1044 s.; PIETRI, *Naissance*, 156 ss.; BARZANÒ, *Il cristianesimo*, 43 ss.

[390] *MH, Mai 14* (p. 253): *In Asia sancti Maximi*. In questo giorno viene menzionato anche da *Synax. CP* (p. 684). Contrariamente a questa data FLORUS, *Vetus Romanum* e ADO pongono la sua commemorazione al 30 aprile (vedi *Édit. prat.*, 75; QUENTIN, *Les martyrologes*, 425, 482); RABANUS (p. 38 s.) menziona due giorni, il 21 ed il 25 aprile (!); USUARDUS, il più esauriente tra i martirologi storici, non menziona questo martire. Anche i compilatori del *MR* accolsero questa data: *MR, Apr. 30(7)* (163): *Ephesi sancti Maximi martyris, qui in persecutione Decii coronatus est.*

[391] SORDI, *Il Cristianesimo*, 273; EADEM, *La data dell'editto di Decio e il significato della persecuzione anticristiana*, RSCI 34 (1980), 451-461 (spec. 455) ha datato la pubblicazione dell'editto appena al marzo o all'aprile del 250, probabilmente alcuni mesi troppo tardi; cfr. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen*, 67 e STROBEL, *Das Imperium*, 189 (n. 28). Sul ruolo di Efeso in Asia vedi *Digesta 1,16,4,5-6.*

terando le altre oppure aggiungendone di nuove senza allontanarsi molto dalla traccia originale. Al repertorio della tortura (nel testo originale bastonatura e tortura al cavalletto con uncini e fuoco) aggiunse l'estirpazione delle unghie [392]. Poi vi introdusse un elemento assurdo, ossia il viaggio da Emona in Asia per presentarsi al proconsole di quella provincia, e la descrizione dell'attività di Massimo in quei luoghi sottolineando soprattutto la guarigione miracolosa dei ciechi, dei sordi, degli storpi, dei deboli e degli indemoniati. La descrizione della sentenza di morte e della sua esecuzione è ripresa quasi alla lettera dalla traccia. Parte originale della leggenda è invece l'aggiunta, piuttosto lunga, sulla sepoltura e sul destino delle reliquie del martire. I resti mortali del martire sarebbero stati sepolti dapprima nelle vicinanze della città dell'Asia, donde i cristiani li avrebbero successivamente trasportati a Cittanova, suo luogo di nascita. Qui sarebbero rimasti per molti anni, quindi un devoto nobile li avrebbe trasportati a Venezia e riposti nella chiesa di S. Canziano. La data del martirio venne cambiata, dal momento che il compilatore si richiamava al «nuovo martirologio» [393]. L'aggiunta tradisce un'origine molto tarda della leggenda nella versione in cui ci è pervenuta: essa risalirebbe alla fine del XVI o agli inizi del XVII secolo. Molto probabilmente spetta allo stesso Manzuoli il maggior merito per questa

[392] Nella leggenda si riferisce che era stato nuovamente legato allo strumento di tortura e che gli erano state strappate le unghie delle mani e dei piedi con tale velocità e violenza che i pezzi di carne cadevano per terra assieme al sangue. Anche questo contributo agiografico non è del tutto originale, si basa infatti sulla tradizione posteriore di alcuni martirologi secondo i quali Massimo era stato *virgultis ita attrectatus, ut carnes ejus una cum sanguine in terram defluerent* (*AA SS* Apr. III, 741 D); le sferzate sono state sostiuite con lo strappo delle unghie. Al contenuto della leggenda è molto vicino GREVENUS in *Auctarium Usuardi* (*AA SS* Apr. III, 740 D), il quale così descrive il dettaglio: ... *ita ungulis attretatus, ut carnes eius una cum sanguine in terram defluerent*. Il compilatore della leggenda ha evidentemente capito male la frase *ungulis attrectari* (graffiare con uncini) ritenendola come strappo delle unghie.

[393] Questo «nuovo martirologio» non può essere che il *MR*, pubblicato nel 1582 (vedi p. 169 n. 388) da cui si desume la tardività della definitiva redazione della leggenda.

[394] D. PAPENBROCH, *AA SS* Mai VII (1867), 14 (B) ebbe a dire addirittura: «Huius

precisazione [394].

Il culto del martire (e vescovo?) Massimo esisteva in Istria indubbiamente prima del dato riferitoci dalla leggenda. Volendo ricercare le radici di questo culto s'incontrano difficoltà molto maggiori rispetto ai martiri finora trattati. Del culto di s. Massimo in Istria nell'alto medioevo non v'è traccia: non viene infatti menzionato né dalle antiche cronache veneziane né da Dandolo e neppure dai pochi documenti antichi [395]. Il punto di partenza per la conoscenza del culto di questo santo in Istria è nell'iscrizione in cui si legge che il vescovo di Cittanova Adamo diede sepoltura nel 1146 nel duomo di Cittanova ai resti mortali dei santi Pelagio e Massimo [396]. Da questa iscrizione non risulta che fosse stato vescovo. Alla tradizione delle reliquie del martire Massimo, che rispecchia la storia molto burrascosa dell'Istria nei secoli XIV e

opinionis si non auctor: promotor certe primarius fuit Nicolaus Manzolus, in Descriptione Istriae, cum Vitis sanctorum provinciae illius edita Venetiis.» In seguito (*ibid.*, 15 E) riferiva che questa aggiunta si trovava solo nel più breve dei tre manoscritti della leggenda che si conserverebbero a Venezia, pertanto si può ritenere che «antiquiora acta, sed nihilominus Venetiis composita, ex Parentino legendario transcripta Venetiis» non contenevano questa aggiunta e che pertanto questi *acta* ebbero origine probabilmente prima del trasporto delle reliquie a Venezia verso la metà del sec. XV (cfr. n. 397).

[395] Nel caso della menzione delle reliquie e della consacrazione della chiesa di s. Massimo a Constantiaco nel territorio veneziano, riferita da *Chronicon Gradense* (MONTICOLO, *Cronache,* 34) e da *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum, ed. prima, ed. sec.* (p. 36, 67; vedi CARILE - FEDALTO, *Le origini,* 356, 397 s.) non possediamo alcuna prova che si tratti del nostro Massimo, soprattutto per il grande numero di martiri con questo nome (solo il *MR* riporta 33 santi con questo nome, dei quali ben 18 sono martiri).

[396] Il testo dell'iscrizione: *Anno Dominicae Incarnationis MCXLVI VI Id. Octob. recondita sunt hec sanctorum corpora Pelagii et Maximi tempore Domini Adami Episcopi.* Vedi UGHELLI, *Italia sacra* V, 229; CARLI, *Dell'antico vescovato*, 342; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 228; DE FRANCESCHI, *Saggi,* 122; PARENTIN, *Cittanova*, 199. Il duomo di Cittanova che era stato anteriormente, come quasi tutte le chiese vescovili dell'ambito aquileiese (cfr. p. 117 nn. 234 e 236), consacrato alla Madonna, ebbe forse solo allora la consacrazione secondaria ai «locali» martiri Pelagio e Massimo. Sopra la cattedrale di Cittanova cfr. B. MARUŠIĆ, *Il castello Neapolis-Novas alla luce delle fonti archeologiche*, Atti-Rovigno 19 (1988-1989), 12 ss.

[397] Le reliquie del martire Massimo assieme a quelle di s. Pelagio, nel 1381, dopo la vittoria dei genovesi sui veneziani e dopo il saccheggio della maggior parte delle città istriane, sarebbero state requisite e trasportate a Genova dove peraltro il culto attecchì come dimostrano i calendari genovesi (CARLI, *Dell'antico vescovato*, 343 s.; *AA SS* Mai VII [1867], 16 D-E). Tutti i documenti relativi sono stati riportati da DE FRANCESCHI,

XV [397], si ricollegano le reliquie di questo martire di età imprecisata [398]. Se ci domandiamo quale fosse il motivo dell' origine della tradizione di s. Massimo in Istria, fondata evidentemente su quella del martire dell'Asia, si potrebbe pensare al trasporto delle reliquie (e con ciò della tradizione) di questo martire dall'Asia Minore in Istria. Esso però non avvenne, come nel caso di s. Eufemia, nella tarda antichità, probabilmente neppure nell'epoca bizantina, ma parecchio più tardi, comunque prima della metà del XII secolo. La leggenda ebbe pertanto origine tra il sec. XII e la metà del sec. XV, più probabilmente però nell'ultima fase di questo periodo [399].

La leggenda, pur essendo del martire emonense Massimo una fonte inservibile per lo studio del cristianesimo in Istria nell'epoca precostantiniana, è però molto interessante in quanto ripropone svariati problemi di cui si è già occupata ampiamente la storiografia moderna e che neppur oggi hanno trovato sostanzialmente una soluzione. L'interpretazione di questa leggenda si complica per vari motivi.

Le tendenze locali e il non ancora ben chiarito uso dei nomi di luogo fanno proprio il martire Massimo sia l'Emona istriana che quella «carniolina». I fautori della prima tesi, e indubbiamente anche i compilatori della leggenda, si appoggiarono a un fatto insostenibile: essi collocarono l'attività del vescovo Massimo in una località che alla metà del sec. III era senza stato giuridico cittadino, ma si trattava di un abitato di stato inferiore, a noi igno-

Saggi, 118 ss.; cfr. anche Parentin, *Cittanova*, 200). Secondo la tradizione istriano-veneta invece queste reliquie, come risulta dalla conclusione della leggenda, sarebbero state trasportate a Venezia, probabilmente dopo l'anno 1451 quando era stata soppressa la diocesi di Cittanova e quella di Parenzo passò sotti i patriarchi di Venezia (Carli, *Dell'antico vescovato*, 342 s.; De Franceschi, *Saggi*, 117 s.; A. Niero, *Massimo* [vedi n. 387], 40).

[398] De Franceschi, *Saggi*, 116 ss.; Parentin, *Cittanova*, 198 ss.

[399] Parentin, *Cittanova,* 204 (con la datazione nel tempo delle crociate).

[400] Cfr. L. Margetić, *Accenni ai confini augustei del territorio tergestino*, Atti-Rovigno 10 (1980), 97 ss., n. 76 (con un'ampia discusione sui punti di vista degli autori precedenti).

to, sotto l'amministrazione della città di *Tergeste* [400]. Il nome di questa località non ci è noto [401]. Solo dopo la decadenza della gerarchia giuridica e amministrativa delle città romane l'abitato divenne, nella tarda antichità, probabilmente non prima del V o del VI secolo, *civitas*, analogamente allo sviluppo che ci è noto anche altrove [402]. Questo sviluppo si riflette poco chiaramente nella menzione *in castello quod Novas dicitur*, nelle lettere di Gregorio Magno della fine del sec.VI [403], con evidenza invece solamente nella forma *Neapolis* ossia *Civitas nova* nelle fonti dell'alto medioevo [404]. I compilatori della leggenda, probabilmente per sottolineare l'appartenenza istriana del vescovo Massimo e per evitare l'equivoco, tralasciarono, a dir vero solo due volte, il più comune termine di *Emon(i)a* [405] per usare quello di *Civitas nova*.

[401] Non possediamo alcuna prova per poter affermare che la località si chiamasse già allora *Emonia* come ritenevano A. DEGRASSI, *I.I. X/3*, p. 29 e dopo di lui PARENTIN, *Cittanova*, 22 ss. Riferendoci alle più antiche menzioni di questa località nelle fonti dalla fine del VI sec. in poi è giustificata l'ipotesi che allora la località si chiamasse *Novae*, specialmente per il fatto che questo nome è abbastanza frequente nel mondo romano (*Novae* in Mesia e Dalmazia, *Adnovas* in Pannonia etc.). Sulla questione molto complessa riguardante la possibilità del «trasferimento» del nome della Emona continentale in Istria vedi brevemente ŠAŠEL, *Opera selecta,* 579 e BRATOŽ, *Krščanska Emona in njen zaton* (Emona cristiana ed il suo tramonto), in: *Zgodovina Ljubljane,* Ljubljana 1984, 64-68. Sopra gli inizi di Cittanova vedi anche MARUŠIĆ, *Il castello Neapolis - Novas alla luce delle fonti archeologiche*, Atti-Rovigno 19 (1988-1989), 9 ss.; CUSCITO, *Antiche testimonianze cristiane a Cittanova d'Istria*, Atti-Rovigno 19 (1988-1989), 57 ss.

[402] La confusione e l'incongruenza terminologica, conseguenza del degrado della gerarchia giuridica delle città nella tarda antichità, è palese, per quel che riguarda le città dell'ambito delle Alpi orientali, in Eugippio; cfr. BRATOŽ, *Severinus*, 36 n. 141.

[403] *Registrum epistolarum 9,155* (*MGH Epist.* II, 155) = *Reg. epist. 9,156* (*CCSL* 140 A, 712 s.). Per quanto riguarda la forma femminile dell'aggettivo *Novae* si potrebbe immaginare sottintesa l'apposizione *civitas,* sull'esempio *apud Nouas civitatem* (EUGIPPIUS, *Vita s. Severini 44,4*; ed. Ph. RÉGERAT, *SC* 374 [1991], 288).

[404] Il termine *Neapolis* si riscontra solamente presso il geografo ravennate (*Cosmographia 4,30; 4,31; 5,14*; poi *Guidonis geographica 19; 116*; edd. M. PINDER - G. PARTHEY [Berlin 1860], 255,12; 256,14; 382,5; 460,7; 543,20). Per il periodo dal placito di Risano dell'804 fino agli inizi del XIV sec. il termine *Civitas Nova* si riscontra ben 34 volte (una volta anche in traduzione tedesca e araba) e due volte con le menzione *Emona* (vedi DE FRANCESCHI, *Saggi*, 131-138; 154 n. 97); cfr. anche VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale,* 356 s.

[405] Il nome *Emona* (*Emonia, Aemonia*) si riscontra per la prima volta nelle fonti nel 1132, fino al 1466 si riscontra nelle fonti ben 106 volte (DE FRANCESCHI, *Saggi*, 139-155; cfr. anche VEDALDI IASBEZ, *La Venetia orientale,* 357).

I fautori della seconda tesi continuarono a rielaborare la (indubbia) falsificazione. A causa della sciatta dal punto di vista stilistico e contenutisticamente imprecisa indicazione del luogo del martirio di Massimo nella prima versione (*apud Asiam*; verso la fine tuttavia più chiaramente *apud Asiam provinciam*) e poi nella seconda (*ab urbe Asia*) gli autori carniolini collocarono il martire Massimo, in qualità di vescovo, nell'Emona «carniolina», il suo martirio invece (richiamandosi evidentemente a Tolomeo) nella località *Assisia* in Liburnia, città erroneamente identificata con Bribir nel Litorale croato [406], completando, alla fine della leggenda, i dati sul destino delle reliquie nel seguente modo: le reliquie sarebbero state trasportate da Assisia a Emona e da qui a Roma, da Roma a Cittanova(!) e infine a Venezia. La data del martirio di Massimo è riportata al 29 maggio, data in cui viene venerato nella diocesi di Lubiana [407] (illustrazione n. 5).

Per quel che riguarda Cittanova, l'esistenza del culto di s. Massimo è confermato dalle fonti già verso la metà del sec. XII, mentre per quel che riguarda Lubiana la cosa è poco chiara. Dalle fonti disponibili risulta che non esiste alcun documento anteriore al sec. XVII(!) che potesse confermare il culto di questo santo a Lubiana. Del tardo sviluppo di questo culto in Carniola è sin-

[406] La fondatezza della teoria «carniolica» sta nella forma del nome Ἀσσεσία riferito da PTOLEMAEUS, *Geographia II, 16 (314,4)* (O. CUNTZ, *Die Geographie des Ptolemaeus*, Berlin 1923, 79 indica nella nota questa forma del nome «schon im Archetypus verderbt»). La forma corretta del nome riferita da Plinio, dalla Tabula Peutingeriana e dalla iscrizioni è *Asseria*; si tratta dell'odierna Podgradje presso Benkovac nelle vicinanze di Burnum nella Dalmazia settentrionale (v. M. SUIĆ, *Antički grad na istočnom Jadranu*, Zagreb 1976, 297; 301).

[407] La variante «carniolina» della leggenda, che alla conoscenza attuale delle fonti non è conservata in manoscritto, fu sostenuta da SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 191; dopo di lui fu accettata da VALVASOR, *Die Ehre,* II/VIII, 538 ss., il quale in un contributo espresse un attegiamento critico nei particolari nei confronti di Schönleben. A Schönleben si appoggiò, tra gli storici sloveni, A. LINHART, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs* I, Laibach 1788, 386) e tra gli stranieri D. PAPENBROCH, *AA SS,* Mai VII (1867), 14. Vedi anche RUINART, *Acta martyrum*, 202 s. (Admonitio). Atteggiamento critico mostrò nei confronti di Schönleben, tra gli storici carnioli, già HITZINGER, *Die Bischöfe*, 118.

tomatico il fatto che esso non venga menzionato nella carta costituzionale della diocesi di Lubiana degli anni 1461 e 1462 [408]. Accanto ai dati forniti dai due archeologi carniolini, l'iscrizione del 1712 (ossia 1911) nel duomo sulla lapide sotto la statua di questo vescovo è il più antico documento scritto riguardante il suo culto a Lubiana [409]. Si può giustamente supporre che il culto di s. Massimo a Lubiana fosse opera del periodo della controriforma, ossia del tempo in cui venne promosso il culto di questo santo a Cittanova. Il maggior merito per la promozione del suo culto a Lubiana va probabilmente allo stesso Schönleben, come la promozione del suo culto in Istria tre quarti di secolo prima era merito di

[408] Il primo documento dell'imperatore Federico III relativo all'istituzione della diocesi di Lubiana (6 dic. 1461) dice: *Hinc est quod ad laudem superbenedictae Trinitatis, et in honorem dictae gloriosae Virginis Mariae, Beatorumque Petri et Pauli Apostolorum, Christophori Hermachori et Fortunati Martyrum, Martini et Nicolai Pontificum... Cathedram Episcopalem... erigere et fundare decrevimus...* («Zgodovinski zbornik. Priloga k 'Laibacher Dioecesanblatt-u'» 1 [1888], 7); la stessa dedica viene menzionata nella bolla del papa Pio II con la quale viene confermata l'istituzione della diocesi (6 settembre 1462; «Zgodovinski zbornik» 3 [1890], 116). Il più antico scritto a riportare la vita di Massimo a Lubiana è la lettera del vescovo Sigismund Herberstein al papa intorno al 1698 (quindi dopo Schönleben) dal titolo *De Sanctis Aquileiensibus, quorum officia in sua Ecclesia celebrari petit Episcopus Labacensis*. La lettera riferisce quando segue: ... *officia... Sancti Maximi episcopi Emonensis, seu Labacensis... Sanctus Maximus, Episcopus et Martyr, habetur pro Patrono Ecclesiae Labacensis, et in dioecesi Aquileiensi eius officium celebratur sub ritu duplici die XXIX Maii* (KOBLAR, *Praznovanje*, 248 s.).

[409] Testo dell'iscrizione: *S. Maximus eps. Aemon. huius basilicae et urbis patronus, patriae apostolus, regimine magnus, virtute constantiae maior, sanctimonia maximus, Assesia pro fide lapidibus obrutus martirii coronam nanciscitur. Celebratur XXIX Maii. Praef. ann. CCXLII – obiit ann. CCLII. Posit. lign. MDCCXII – posit. lapid. MCMXI.* Il testo dell'iscrizione rispecchia la graduazione delle tendenze dall'interpretazione carniolina. Massimo viene menzionato come patrono della città e apostolo della regione, ha quindi una funzione simile a quella di Ermacora in Aquileia. La formulazione *lapidibus obrutus* è ripresa evidentemente da Schönleben (*Carniolia* III, 191; Schönleben la riprese evidentemente dal riassunto della leggenda istriana nel catalogo dei santi d'Istria di Ferrari, mentre non si riscontra nel testo della leggenda istriana). Un nuovo elemento è pure nella determinazione della durata del pontificato a 10 anni.

[410] Che il culto di s. Massimo abbia avuto inizio a Lubiana appena nel sec. XVII e sia stato ufficialmente stabilito dall'autorità ecclesiastica appena nel sec. XVII lo provano i *Propria sanctorum* della diocesi di Lubiana. Nel *Proprium sanctorum* del 1687, quindi sei anni dopo la morte di Schönleben, non viene ancora menzionata la celebrazione della festa in onore di s. Massimo. La festa di questo santo viene menzionata per la prima volta nel *Proprium sanctorum diocesis Labacensis* del 1729 (p. 60: *Die XXIX Maji: Festum sancti Maximi episcopi et martyris Ecclesiae Cathedralis Labacensis patroni.*

Manzuoli [410].

Il problema del primo martire emonense si complica ulteriormente, essendo stato il nome del primo leggendario martire scambiato con il primo vescovo emonense Massimo, il quale partecipò alla sinodo di Aquileia del 381 e forse a quella di Milano del 390: non risulta però che questi fosse martire né si conosce la data della sua morte. Non resiste alla critica l'unificazione dei due Massimi, ossia il leggendario martire della metà del sec. III con il vescovo, posteriore di 130 anni e indubbiamente personalità storica [411]. In base a questo collegamento non è possibile spiegare il fondamento storico della leggenda, a dir il vero senza alcun valore, che è l'unico fondamento del culto di s. Massimo [412]. Non resiste alla critica neppure accettando la probabilità che il vescovo Massimo, come combattente contro le eresie, avesse eventualmente ricevuto il titolo di *confessor* che nei primi secoli del cristianesimo veniva spesso scambiato con *martyr* [413]. L'unificazione

Duplex majus), indi dal *Proprium sanctorum* del 1781 (p. 75: il contenuto del testo è uguale al precedente) e infine dal *Proprium sanctorum* del 1848 (p. 167). Non essendo riportate in nessun passo, a differenza delle festività degli altri martiri locali, le lezioni contenenti il riassunto della leggenda, questo fatto è da ritenersi come prova attendibile che la variante «carniolina» della leggenda non è stata mai scritta.

[411] *Gesta episcoporum Aquileiae adversus haereticos Arrianos 1; 59* (ed. M. ZELZER, *CSEL* 82/3, 325 ss.; 361); AMBROSIUS, *Epist. 42* (*PL* 16, 1129 A); cfr. anche M. BENEDIK, *Oglejska sinoda 381 z udeležbo emonskega škofa Maksima* (Il concilio di Aquileia 381 con la partecipazione del vescovo Massimo di Emona), «Bogoslovni vestnik» 41 (1981), 362-371; BRATOŽ, *Christianisierung*, 352.

[412] L'errore di accomunare entrambi i Massimi con la tendenza a giustificare lo sfondo storico del culto è stato fatto: tra gli autori contemporanei per Lubiana l'autore del contributo in LS 2 (1970), 470 s. e per Cittanova PARENTIN, *Cittanova*, 203 (con spostamento assolutamente infondato del vescovo Massimo dall'ultimo quarto del IV secolo a Cittanova).

[413] Sul contenuto dei due termini vedi DELEHAYE, *Sanctus*, 74-121 e B. KÖTTING, *Die Stellung des Konfessors in der alten Kirche*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 19 (1976), 7-23. TAVANO, MSF 62 (1982), 187 (rec. di R. BRATOŽ, *Il cristianesimo*) ha espresso l'ipotesi secondo cui l'origine della tradizione del martire Massimo derivi dal titolo *confessor* ricevuto dal vescovo emonense come combattente contro l'arianesimo. In effetti tutti i grandi combattenti contro le eresie nel IV sec. hanno il titolo di *confessor*, ma si tratta di casi noti di grandi personalità che per la loro notorietà esularono dall'ambito locale, mentre Massimo non era uno di questi. Tra i partecipanti al concilio aquileiese del 381 ricevettero, dopo pochi anni dalla morte dell'emerito Ambrogio, il ti-

non regge neppure se si accetta la probabilità che Massimo avesse subito il martirio verso la fine del sec. IV nella lotta contro gli epigoni del paganesimo: il più noto caso di questo genere, i martiri di Anaunio, che si festeggiano nello stesso giorno in cui si festeggia Massimo (29 maggio), dimostra infatti che casi del genere, pur essendo eccezionali, esistevano [414]. Neppure l'ipotesi che il vescovo Massimo, secondo una tradizione posteriore, fosse diventato martire, vittima dei fanatici Goti che nel primo decennio del sec. V. (nell'anno 401 e soprattutto 408) si trattennero per qualche tempo anche a Emona [415], trova alcun riscontro nelle fonti. Neppure l'ipotesi secondo cui «con molta probabilità... il vescovo Massimo subì il martirio a Emona proprio al tempo della persecuzione di Diocleziano» [416] trova qualche riscontro nelle fonti e nella tradizione.

Nel caso del martire emonense si tratta della seconda fase di rielaborazione dei dati sul martire omonimo di quello dell'Asia. Il nome del martire, l'anno e il modo dell'uccisione sono ripresi dal-

tolo di santo confessore il vescovo di Aquileia Valeriano che presiedeva il concilio (*MH, Nov. 26*; p. 622, n. 10), in seguito anche Cromazio (che partecipò al concilio in qualità di presbitero) nonché il vescovo di Bologna Eusebio, molto impegnato nel concilio (vedi *MR, Dec. 2(5)*; p. 559; *Sept. 26(4)*; p. 417). Tra i partecipanti del concilio si ritrovarono nell'elenco di santi ancora i seguenti vescovi: Bassiano di Lodi (*MR, Jan 19(6)*; p. 27: *... adversus hereticos una cum s. Ambrosio strenue decertavit*), Eliodoro di Altino (*MR*, Jul. 3(7); p. 267), Filastrio di Brescia (*MR, Jul. 18(8)*; p. 294: *adversus haereticos, praesertim Arianos... pugnavit... clarus miraculis*), Sabino di Piacenza (*MR, Dec. 11(6)*; p. 577: *miraculis clarus*). Dei trentadue partecipanti al concilio di Aquileia ben otto divennero santi, ossia un quarto, il che è indubbiamente un «unicum» nella storia del cristianesimo. È poco probabile che il vescovo emonense divenisse santo per il fatto di aver partecipato al concilio. Al concilio egli non ebbe un ruolo importante, viene infatti menzionato solo una volta e precisamente tra le affermazioni di condanna di Palladio di Ratiaria all'undicesimo posto, mentre non prese parte al dibattito; vedi *Gesta concil. Aquileiensis 59* (*CSEL* 82/3, 361).

[414] *MH, Mai 29* (p. 280 s.); *MR, Mai 29(4)* (p. 214); A. QUACQUARELLI - I. ROGGER (ed.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Trento 1985.

[415] L'ipotesi è di HITZINGER, *Die Bischöfe*, 120. A proposito della presenza dei Goti nel territorio di Emona vedi H. GRASSL, *Der Südostalpenraum in der Militärgeographie des 4./5. Jahrhunderts*, in: BRATOŽ, *Westillyricum*, 177-184.

[416] KLEMENC, *Krščanstvo*, 350; IDEM in: *Zgodovina Ljubljane I. Geologija in arheologija*, Ljubljana 1955, 355.

la versione originale degli atti, la funzione del personaggio è ripresa dalla versione rielaborata istriana, il nome della località in cui svolse la sua attività pastorale è trasposto, a causa dell'omonimia, dall'Istria in Carniola, il nome della località del martirio, che nella versione istriana è ancora originale, è cambiato (a causa dell'affinità e della falsa tradizione presso Tolomeo) nel nome di una località minore nelle vicinanze di Emona, ed è oltretutto erroneamente identificato. Alla tesi assurda secondo cui il proconsole di Dalmazia (da lungo tempo provincia imperiale amministrata da un legato imperiale) [417] risiedeva allora nella città liburnia di Assisia, seguì una tesi ancora più assurda secondo cui la giurisdizione della diocesi di Emona si sarebbe estesa già allora in quei luoghi [418]. L'origine della data di morte nella versione istriana non ci è nota [419] mentre nella variante «carniolina» essa è ripresa dalla data di morte del vescovo veronese Massimo (il quale non fu però martire) [420] e questa data prevalse nell'intero ambito del patriarcato, anche in Istria [421].

Il culto del vescovo e martire Massimo è pertanto, sia a Lubiana sia a Cittanova, secondo le attuali conoscenze delle fonti, storicamente senza fondamento. La leggenda su cui si basa è di origine tarda e non ci può dire assolutamente nulla sul cristianesimo in Istria e in Carniola nell'epoca precostantiniana.

La leggenda di s. Massimo si differenzia sotto molti aspetti dalle leggende precedentemente trattate dei martiri triestini. Nella sua ambiziosa concezione ricorda alquanto la leggenda di s. Er-

[417] Dell'anno 247 (Filippo l'Arabo) è noto il *legatus Aug. pro praetore* Claudius Herennianus, degli anni 251-253 (Treboniano Gallo) Aelius Florianus (J.J. Wilkes, *Dalmatia*, London 1969, 449).

[418] Schönleben, *Carniolia* III, 191; cfr. Valvasor, *Die Ehre*, II/VIII, 650.

[419] La data (28 sett.) si basa forse sul giorno della festività del martire Pelagio (28 agosto); vedi *infra* p. 221.

[420] *MR, Mai 29(8)* (p. 214).

[421] Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 45 (la prima menzione risale al calendario dell'arcidiocesi di Aquileia del 1598[!]): *Maximi ep. mart. Aemoniensis dioec. patroni.* Nello scritto è evidentemente intesa Cittanova e non Lubiana, che allora non veniva più indicata come Emona ed aveva un altro patrono.

macora. Il protagonista è anche qui un vescovo che diffonde il cristianesimo e con la sua forza miracolosa guarisce ogni sorta di malattie. Tra i martiri triestini, chierici inferiori o laici, possedette tale forza solamente Apollinare. Che la leggenda di s. Massimo sia più recente e che anche per il suo contenuto esuli dall'antichità lo dimostrano il dato sulla sorte delle reliquie e la conclusione della leggenda, completamente diversa da tutte quelle triestine. Mentre nel caso dei martiri triestini si tratta di santi locali, la cui originaria comunità ecclesiastica era sempre incontestata, Massimo invece, a causa di due diverse interpretazioni della leggenda, divenne un santo di importanza regionale. Il tratto comune di questa leggenda con quelle triestine sta oltre che nella segnalazione della nobile origine del martire – si tratta del riflesso delle condizioni medioevali, quando il vescovo era normalmente un nobile – anche nel fatto che qui non viene menzionato alcun legame con Aquileia come matrice della comunità ecclesiale dalla quale si sarebbe diffuso il cristianesimo in Istria e in Carniola.

Con quattro o meglio cinque leggende triestine e «istriano-carniolina», si esauriscono le fonti leggendarie per la storia del cristianesimo nell'area d'influenza orientale della chiesa aquileiese anteriormente alle ultime persecuzioni dei cristiani.

6. Testimonianze materiali dell'esistenza del cristianesimo prima della metà del III secolo

Le fonti scritte hanno un valore molto relativo per la conoscenza dello sviluppo del cristianesimo ad Aquileia e nell'area della sua influenza verso oriente fino alla metà del sec. III: si tratta infatti in massima parte di leggende di martiri e della tradizione che si formò intorno ad esse. D'altronde non disponiamo di alcun materiale assolutamente attendibile per dimostrare l'esistenza del cristianesimo in questo periodo. Finora non conosciamo nella stessa Aquileia né in Istria, nel Norico e nella Pannonia oc-

cidentale (le aree d'influenza aquileiese) alcuna scoperta archeologica che possa confermare l'esistenza del cristianesimo prima del sec. III [422]. Le ricerche archeologiche nel dopoguerra in Slovenia hanno messo in evidenza il problema dell'interpretazione di alcuni reperti di questo periodo, di origine presumibilmente paleocristiana. I reperti si riferiscono a due città che per la posizione e per l'importanza vennero ben presto a contatto con il cristianesimo: Emona e Poetovio.

Dal contenuto dei reperti archeologici risulterebbe che a Emona esisteva il cristianesimo già nella seconda metà del primo secolo e nel secondo secolo, ossia nel periodo in cui non è dimostrabile neppure in Aquileia. Secondo il parere della benemerita ricercatrice delle necropoli emonensi Ljudmila Plesničar-Gec, due tombe con scheletri della necropoli settentrionale emonense della seconda metà del primo e del secondo secolo avrebbero indubbiamente carattere cristiano, se si considera il fatto che «l'inumazione ha carattere di sepoltura esclusivamente cristiana» [423]. Bisogna però notare che l'inumazione non appartiene esclusivamente alla sepoltura cristiana: vi si arriva gradualmente dalla cremazione nel corso del II secolo anche nell'ambito della vita e del-

[422] Cfr. un'opinione contraria della Gáspár, *Christianity*, 44 s. per l'area pannonica.

[423] L. Plesničar-Gec, *Severno emonsko grobišče* (La necropoli settentrionale di Emona), KiM 8 (1972), 15 e 31, nonché le tavole I e XXIX (tomba 1 e tomba 110); nel primo caso si tratta di tomba con due scheletri (maschio e femmina) con alcuni doni funebri (vaso, pignattina, calice, due chiodi), nel secondo caso si tratta di tomba di giovane donna con doni funebri alquanto più ricchi (pignattina, vaso, lucerna a olio, specchio, coltello di ferro, fibula di bronzo, anello di bronzo, balsamario di vetro). La tesi secondo cui si tratterebbe di tombe cristiane è dell'autrice, che l'ha pubblicata in *Old Christian Center*, 29. Prima l'autrice aveva espresso l'opinione che «alcune tombe scheletriche dimostrano l'esistenza del cristianesimo già nel secondo secolo» (*Poznoantična in starokrščanska Emona* [Emona tardoantica e paleocristiana], in: *9. kongres arheologa Jugoslavije.* «Materijali» 12, Zadar 1972 [1976], 235 s.).

[424] L. Koep - E. Stommel - J. Kollwitz, *Bestattung*, RAC 2 (1954), 206 s., 216 s. Che siano esistiti fin dai tempi più antichi della storia romana entrambi i sistemi di sepoltura lo conferma già la *Lex XII tabularum 10,1* (*Fontes iuris Romani anteiustiniani* I, ed. S. Riccobono, Firenze 1968², 66). Benché nel periodo repubblicano e in quello del primo impero fosse abituale la cremazione, l'inumazione non rappresentava qualcosa di

le concezioni religiose pagane [424]. Gli aderenti alle religioni orientali poi, e tra questi anche i Giudei, conoscevano solo questo modo di sepoltura [425]. Pertanto il criterio relativo all'inumazione non è valido di per sé, se non si hanno prove più attendibili per dimostrare che si tratta di tombe cristiane. Pertanto le tombe con scheletri della fine del I, del II e specialmente del III secolo, quando l'inumazione divenne il modo abituale di sepoltura, non dimostrano che vi fossero sepolti cristiani, sebbene questo fatto non si possa escludere in singoli casi. Considerando il fatto che i cristiani in tutte le regioni conservavano il modello di sepoltura secondo l'abitudine del luogo a cui appartenevano, con l'unica eccezione che non cremavano i defunti [426], l'arredo nelle due tombe non può aiutarci a precisare l'identificazione, dal momento che lo si riscontra sia nelle tombe pagane sia in quelle cristiane [427]. Le tombe cristiane del I e del II secolo generalmente non ci sono note: le due tombe della necropoli emonense non sono disposte con la testa rivolta verso l'oriente, secondo l'usanza cristiana, e vi manca ogni elemento che possa dimostrare l'appartenenza dei defunti al cristianesimo [428]. È da ritenere pertanto che nel caso preso in esame si tratti di tombe pagane.

Quasi certamente pagano è pure il monumento funebre ad

eccezionale; vedi anche MAU, *Bestattung,* RE 3 (1899), 345 ss.; B. KÖTTING, *Grab*, RAC 12 (1982), 377 ss.; J. FINK, *Vorstellungen und Bräuche an Gräbern bei Griechen, Römern und frühen Christen*, in: *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens I* («Festschrift F. K Dörner»), Leiden 1978, 295-323; R. SÖRRIES, *Wandlungen im Bestattungswesen zwischen Spätantike und frühem Mittelalter*, in: *Vom Totenbaum zum Designersarg: zur Kulturgeschichte des Sarges von der Antike bis zur Gegenwart*, Kassel 1993, 23-29.

[425] L. KOEP - E. STOMMEL - J. KOLLWITZ, *Bestattung*, 198. NOLL, *Frühes Christentum*, 15 collegava per l'ambito austriaco i cambiamenti dei sistemi di sepoltura dal sec. II in poi sosprattutto con gli influssi delle religioni orientali. R. SÖRRIES, *Wandlungen...*, 23 ss. riporta per lo sviluppo generale dal II secolo in poi motivi ecologici ed economici (troppo consumo di legna per cremazione).

[426] B. KÖTTING, *Grab*, RAC 12 (1982), 383 ss.

[427] M.B. v. STRITZKY, *Brabbeigabe*, RAC 12 (1982), 441 ss.

[428] Non potendosi dalla forma della tomba definire con certezza l'appartenenza religiosa del defunto, questi criteri, pur secondari, sono di essenziale importanza; vedi J. KOLLWITZ, RAC 2, 217; B. KÖTTING, RAC 12, 384 s.

Emona, databile intorno all'anno 100, con la rosetta sul frontone, diviso dalla croce greca in quattro parti. Secondo il parere di Josip Klemenc, il nome greco e la croce sul frontone sarebbero a favore di una iscrizione cristiana [429]. Essendo la rosetta crociata l'unico elemento che potrebbe comprovare il carattere cristiano dell'iscrizione e non esistendovi alcun altro elemento protocristiano, possiamo ritenere che anche in questo caso si tratti di un'iscrizione pagana, anche per il fatto che conosciamo alcuni altri monumenti del territorio in esame con simili rosette, alcuni indubbia-

[429] Testo dell'iscrizione: *D(is) m(anibus) Tiberiae C. Bononius Ahilleus gener*. Vedi J. Klemenc, *Nekaj novih antičnih spomenikov* (Alcuni nuovi monumenti antichi), AV 1 (1950), 115-119. La supposizione che si tratti di iscrizione cristiana è stata respinta da S. Gabrovec, *Poročilo o slučajnih najdbah v Sloveniji* (Comunicazione sui ritrovamenti occasionali in Slovenia), AV 5 (1954), 137. Cfr. anche *ILJu 310* (con l'elencazione delle due opere che respingono l'interpretazione di Klemenc); P. Petru in: P. Petru - Th. Ulbert, *Vranje pri Sevnici (Vranje bei Sevnica)*, KiM 12 (1975), 158 s.; M. Pavan, *Dall'Adriatico*, 443-445 (ristampa da: «Rivista di archeologia cristiana» 31, 1955, 102-104); ultimamente M. Šašel Kos, *The Roman Inscriptions in the National Museum of Slovenia* («Situla» 35), Ljubljana 1997, 57.

[430] Che si tratti quasi certamente di un'iscrizione pagana lo dimostrano varie circostanze esterne e caratteristiche di contenuto:

a) Se fosse giusta l'ipotesi di Klemenc Emona potrebbe vantare la più antica iscrizione cristiana latina, risalendo la più antica iscrizione cristiana di Roma oggi conosciuta all'anno 217 e andando le iscrizioni cristiane attendibili dal sec. III in poi (cfr. Ch. Pietri, *Grabinschrift II*, RAC 12 [1983], 556). Già da questa circostanza esterna sorgono dubbi sulla fondatezza dell'ipotesi di Klemenc.

b) Il testo dell'iscrizione non contiene alcun elemento espressamente cristiano. Il richiamarsi a nomi greci (J. Klemenc, AV 1 (1950), 119) non appare un argomento valido in proposito. La consacrazione pagana a *Dis Manibus* si trova effettivamente nelle prime iscrizioni cristiane, così in quelle greche (G. Pfohl, *Grabinschrift I*, RAC 12 [1983], 490; 497) come in quelle latine, tuttavia a Roma solo dopo l'anno 298, in Italia, Spagna e Africa nel sec. IV e in Africa e Gallia anche nel sec. V. Tuttavia tale formula dimostra che la consacrazione era «trotz aller Sinnentleerung immer mit einer gewissen heidnischen Bedeutung belastet» (Ch. Pietri, *Grabinschrift II*, 565 s.).

c) L'unico elemento che potrebbe denotare il carattere cristiano dell'iscrizione è la croce nella rosetta. J. Klemenc, AV 1 (1950), 118, riporta per il caso emonense tre analogie: *AIJ* 185 (iscrizione sepolcrale di Ig con caratteristici nomi degli antichi abitatori!), *AIJ* 216 (iscrizione sepolcrale di Kranj con nomi latini; entrambe le iscrizioni sono della seconda metà del I sec. o del II sec.) nonché *I.I. X/3*, 50 (iscrizione di Umago del periodo costantiniano); egli ritiene che le prime due siano probabilmente paleocristiane, mentre l'ultima lo è certamente (*ibid.*, 119); un altro sepolcro con forma di croce greca ben visibile nella rosetta (dai caratteri delle lettere si può dedurre che risale al I sec. o al massimo alla prima metà del II sec.) è stato scoperto nel 1976 a Velika Stara vas nel comune di Grosuplje; vedi M. Slabe, AV 28 (1977), 110 ss. e tav. 1a. Il giudizio

mente, altri con ogni probabilità pagani [430].

Non esiste pertanto alcun elemento archeologico con cui dimostrare l'esistenza del cristianesimo a Emona nel I e nel II secolo. Anche il fatto che gli abitanti di Emona ricuperassero il materiale dei templi antichi per le nuove costruzioni e che dopo la spedizione di Massimino Trace del 238 avessero utilizzato per il restauro delle mura monumenti sepolcrali pagani dei secoli precedenti non comprova l'esistenza del cristianesimo in città [431]. Se tale supposizione fosse esatta, l'amministrazione civica e la vita religiosa dovrebbero essere passate nelle mani dei cristiani, i quali avrebbero permesso un simile modo di agire, noto indubbiamente a tutta la cittadinanza. Per il periodo preso in esame ciò è però da escludere assolutamente.

Un simile comportamento era comprensibile in circostanze eccezionali né lo si può attribuire a una predisposizione antipagana e a una preordinata rovina di monumenti pagani, a cui si pervenne verso la fine del IV e nel V secolo.

di Klemenc è indubbiamente affrettato: presuppone infatti la missione cristiana già nel II sec. fuori dei centri locali, qual era Emona, fra la popolazione rurale e quella degli residenti autoctoni, mentre la missione raggiunse questo ambito appena nel IV sec. (cfr. BRATOŽ, *Christianisierung*, 318). Tra gli elementi decorativi che rivelano il carattere cristiano dei sepolcri il cristogramma con iscrizioni latine (dalle fonti sinora conosciute) appare appena nel sec. IV (la prima volta a Roma nel 323, mentre il cristogramma con caratteri greci come nel nostro caso a Roma più frequentemente solo verso la metà del IV sec. Nei periodi precedenti appaiono nelle iscrizioni cristiane altri simboli: l'ancora, la corona, la palma, la colomba e soprattutto il pesce come il più attendibile simbolo cristiano; cfr. Ch. PIETRI, *Grabinschrift II*, 553).

d) Nelle iscrizioni riportate da J. Klemenc la croce non appare indipendente, come dovrebbe nelle iscrizioni cristiane. Dell'iscrizione emonense dice Klemenc (p. 118) che la croce nella rosetta «appare come una figura geometrica del tutto casuale». Questa casualità ovvero inespressività è ancora più evidente nell'iscrizione di Ig e specialmente in quella di Kranj (qui la croce ha addirittura la diagonale trasversa ovvero incurvata). Dalla posizione ovvero dalla funzione della «croce» su questi tre sepolcri possiamo giustamente supporre che non si tratti di segno di appartenenza cristiana bensì solo di una particolare raffigurazione della rosetta. Si tratta evidentemente di una particolarità stilistica delle botteghe dei tagliapietra locali, soprattutto per il fatto che si riscontrano rosette fatte in questo modo con la croce quadrata rovesciata (ad es. *AIJ* 172, 187, 191) ovvero la rosetta divisa dai tre bracci in sei campi (*AIJ* 130; 181). Cfr. anche P. PETRU - Th. ULBERT, *Vranje pri Sevnici*, 158 s.

[431] Come pensava KLEMENC, *Krščanstvo*, 349 n. 2.

L'esistenza del cristianesimo a Poetovio nel III secolo è un fatto indiscutibile: lo dimostrano la vita e l'opera del vescovo e martire Vittorino. Le fonti archeologiche riguardanti la sua esistenza sono invece controverse. Probabilmente appartiene al III secolo l'iscrizione greca (si tratta evidentemente di una lastra di sarcofago), della quale non si sa se fosse pagana o cristiana. La probabilità che si tratti di un'iscrizione cristiana è più grande che

[432] L'iscrizione funebre greca di Ptuj, scoperta nel 1952, è troppo frammentaria per poterne distinguere l'origine cristiana o pagana. R. BRATANIČ, *Nove najdbe iz Ptuja* (Nuovi reperti di Ptuj), AV 4 (1953), 283-285, che per primo pubblicò l'iscrizione commentandola, la datò al IV sec. ritenendola indubbiamente paleocristiana (il medesimo punto di vista espresse, pur con interpretazione alquanto diversa, F. ALIČ, *ibidem*, 284), anzi fece l'ipotesi secondo cui si tratterebbe del sepolcro del vescovo e martire Vittorino. A. SOVRE, *Pripombe k R. Brataniča najdbam iz Ptuja* (Note al Bratanič, *Nuovi reperti*), AV 6 (1955), 26-32 propose una nuova interpretazione dell'iscrizione che si differenzia sostanzialmente da quella di Bratanič e di Alič, ma lasciò aperta la questione se si tratti di iscrizione cristiana o pagana (30 s.; dava però qualche precedenza alla seconda possibilità). R. BRATANIČ e F. ALIČ, AV 7 (1956), 137-142 respinsero l'interpretazione di Sovre sostenendo che si tratta di un'iscrizione cristiana, ed escludendo la possibilità che si trattasse di un sepolcro di qualche dignitario ecclesiastico (in seguito concordò con gli autori precedenti sul fatto che non si trattava del sepolcro del vescovo e martire Vittorino anche KLEMENC, *Starokrščanska svetišča*, 122 s.). Un quarto di secolo dopo queste discussioni riprese a studiare l'iscrizione dal punto di partenza ŠAŠEL KOS, *Fragment*, 11-20; ristampa dell'iscrizione in: BRATOŽ, *Il cristianesimo*, 50 n. 4). Esponendo una nuova lettura critica rilevò che l'iscrizione era troppo frammentaria per poterne dedurre con qualche chiarezza il senso e il contenuto. L'autrice pertanto non propose la sua versione per quel che riguarda il completamento dell'iscrizione. Tra tutti gli studiosi lei è l'unica a escludere la possibilità che si tratti di carattere cristiano dell'iscrizione (p. 16) datandola alla fine del II o al III sec. e collocando la sua origine nella colonia greco-orientale a Poetovio (p. 18). Da tutte queste discussioni si possono trarre le seguenti conclusioni:

a) Essendo l'iscrizione male conservata il suo contenuto resta ancor oggi incompreso.
b) Dall'iscrizione si possono dedurre alcuni concetti relativi al rapporto dell'uomo con dio ovvero con gli dei, il che è comprensibile per un'iscrizione funebre (ad es. *kri/sij, qespe/sioj, ou)ra/nioj po/loj, eu)sebi/h*); tuttavia questi concetti sono così generici da non poterci orientare in merito alla natura dell'iscrizione. Questi concetti si ritrovano nelle iscrizioni cristiane (cfr. C.M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, 145, 175, 179, 330; a ciò richiamava R. BRATANIČ, AV 7 [1956], 138 in polemica con A. Sovre). Non essendo però noto il contenuto dell'iscrizione non è chiaro se si tratta di contenuto pagano o cristiano di questi concetti (cfr. anche G. PFOHL, *Grabinschrift I*, RAC 12 [1983], 503).
c) In relazione alla funzione dell'iscrizione (si tratta di un lato di sarcofago) e al tempo della sua origine (tra la fine del II e l'inizio del IV sec.) l'iscrizione potrebbe essere cristiana.

nel caso già trattato relativo all'iscrizione emonense [432]. La probabilità che si tratti di un reperto cristiano è accresciuta dal luogo del ritrovamento, ossia dall'area (con il nome del maggese Panorama): da qui derivano infatti numerosi ritrovamenti cristiani del V secolo [433] (illustrazione n. 6).

d) Essendo l'iscrizione stata scoperta casualmente durante i lavori agricoli e non durante scavi sistematici, le circostanze del ritrovamento non sono note. Nelle vicinanze è stato scoperto un altro sarcofago con iscrizione greca che però non è stato ancora pubblicato (cfr. M. ŠAŠEL KOS, *Fragment*, 16).

[433] I. MIKL CURK, *Anton Sovre in arheološko raziskovanje Ptuja* (A. Sovre e le indagini archeologiche di Ptuj), in: *Sovretov zbornik*, Ljubljana 1986, 85-87 (con la letteratura particolareggiata); EADEM, *Prostorska ureditev grobišč rimskega Ptuja* (Die Raumgestaltung der Nekropolen des römischen Ptuj), AV 41 (1990), 563 s.

II

LA PRESUNTA PERSECUZIONE DEI CRISTIANI AL TEMPO DELL'IMPERATORE NUMERIANO

1. Disegno storico del periodo

Le testimonianze sui martiri del territorio preso in esame si concentrano nel periodo dell'imperatore Numeriano, il quale sarebbe stato (considerando il numero dei martiri in questo territorio) un persecutore dei cristiani non meno crudele di quel che sarebbe stato venti anni più tardi Diocleziano. Di fronte al cospicuo numero delle leggende che datano i martìrii al tempo di questo imperatore, e per poter meglio valutarne la storicità, ci sembra opportuno tratteggiare il suo breve governo sottolineando gli avvenimenti che si riferiscono alle regioni dell'alto Adriatico e dei Balcani occidentali [1].

Prima dell'uccisione dell'imperatore Probo nel settembre del 282 a Sirmio, l'esercito stanziato nella Rezia e nel Norico acclamò imperatore Ca-

[1] Fonti principali: *HA, Carus et Carinus et Numerianus* (ed. D. MAGIE, *LCL*/III, 416-450); AURELIUS VICTOR, *Caesares, 38-39* (ed. F. PICHLMAYR, *BT*, 1970, 116 s.); *Epitome de Caesaribus, 38* (ibidem 163); EUTROPIUS, *Breviarium, 9,18-20* (ed. F. RUEHL, *BT*, 1975, 66 s.); ZOSIMUS, *1,71-73* (ed. F. PASCHOUD, *CB*, 1971, I, 62 ss.); EUSEBIUS (HIERONYMUS), *Chronica, a. 284-285* (ed. R. HELM, *GCS* 47, 224 s.); MALALAS *12* (*PG* 97, 457 ss.); ZONARAS, *Chronica 12,30* (*PG* 134,1080 s.). La bibliografia essenziale: P. MELONI, *Il regno di Caro Numeriano e Carino*, Cagliari 1948; PLRE I, 181, 183, 634; L. POLVERINI, *Da Aureliano a Diocleziano,* ANRW II, 2 (1975), 1028 ss.; J. SCHLUMBERGER, *Die Epitome de Caesaribus. Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr.,* München 1974, 169 ss.; H. HALFMANN, *Itinera principum,* Stuttgart 1986, 242; G. ALFÖLDY, *Die Krise des Römischen Reiches*, Stuttgart 1989, 390-405; ŠAŠEL, *Opera selecta,* 185 s., 221 ss.; B. BLECKMANN, *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras,* München 1992, 130 ss.

ro [2], il quale nominò immediatamente cesari i suoi due figli Carino e Numeriano. A causa delle notizie contradditorie l'origine di Caro non è ben chiara (Illirico, Gallia) come non lo era neppure nell'antichità [3]. Secondo una testimonianza del tutto inattendibile sarebbe stato iscritto nell'assemblea cittadina di Aquileia [4].

In qualità di cesare e, dopo la morte del padre, dell'imperatore, Carino ebbe il governo della Gallia assieme alla Britannia, alla Spagna, all'Africa, all'Italia e alle province illiriche, ed il suo governo ricorda quello dell'imperatore Nerone [5]. Numeriano, affatto diverso dal fratello, uomo dalle migliori intenzioni ed uno dei migliori oratori e poeti del tempo [6], molto stimato e amato dal popolo, accompagnò Caro nella grande spedizione militare contro i Persiani nella primavera dell'anno 283 [7]. Dopo le sensazionali vittorie Caro morì in Mesopotamia nel 283 in circostanze poco chiare e forse anche sospette [8]. Spettò pertanto a Numeriano l'ingrato compito di concludere la guerra persiana.

Il giovane imperatore, sconfitto dai Persiani [9], dopo un anno di permanenza nelle province orientali (dall'estate del 283 all'autunno del 284) ritornò con l'esercito in Occidente, quando nelle vicinanze di Nicomedia nel novembre del 284 fu vittima della congiura di suo suocero, il prefetto del pretorio Apro. Il 20 novembre del 284 l'esercito a Nicomedia proclamò imperatore il dalmata Diocleziano, il quale si assunse immediatamente il compito di vendicare la morte di Numeriano (*vindex Numeriani iustissi-*

[2] ZOSIMUS, *1,71,4* (cit. ed. I, 62); cfr. A. CHASTAGNOL, *Quatre études sur la vita Cari,* in: *Bonner Historia-Augusta Colloquium 1977/1978*, «Antiquitas» 4/14 (1980), 54 ss.

[3] ŠAŠEL, *Opera selecta*, 185 s.

[4] *HA, Carus et cet. 4,4*: *In ephemeride quadam legisse me memini Carum Mediolanensem fuisse, sed albo curiae Aquileiensis insertum.* Questo dato è stato poco notato dalla bibliografia. L'origine di Caro «forse di famiglia Aquileiese» era stata supposta in base a questo dato da CALDERINI, *Aquileia Romana,* 65; cfr. anche MELONI, *Il regno,* 18; CHASTAGNOL, *Quatre études*, 50 ss. e RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 69.

[5] *HA, Carus et cet., 16-17* (p. 440 ss.); *Epitome 38,7* (p. 163); EUTROPIUS, *Breviarium 9,19,1* (p. 67); ZOSIMUS *1,72* (p. 63). Nell'Illirico, a causa del suo comportamento da despota orientale, sarebbe stato chiamato re nel senso dei despoti orientali (*Regem denique illum Illyrici plerique vocitarunt; HA, Carus, 17,1*). Cfr. CHASTAGNOL, *Trois études sur la Vita Cari*, in: *Bonner Historia-Augusta Colloquium 1972/1974,* «Antiquitas» 4/12 (1976), 84 ss.

[6] Cfr. R.J. PENELLA, *The eloquence of the Empereur Numerian*, «L'Antiquité Classique» 52 (1983), 274-276.

[7] *HA, Carus et cet. 11-12*; vedi anche CHASTAGNOL, *Quatre études*, 65 s.

[8] *HA, Carus et cet., 8-9*; AURELIUS VICTOR, *Caesares, 38,3-4*; *Epitome, 38,3*; EUTROPIUS, *Breviarium 9,18,1*; vedi anche MELONI, *Il regno*, 106 ss.

[9] ZONARAS, *Chron. 12,30* (*PG* 134,1081).

mus) e uccise personalmente il prefetto del pretorio Apro [10].

Dall'ultima decade di novembre del 284 Diocleziano governò in Oriente, mentre in Occidente governava già dall'autunno del 282 Carino. Forse già nell'autunno del 283 (dopo la morte di Caro) o più probabilmente verso la fine del 284 (dopo la morte di Numeriano) il governo di Carino fu usurpato, in una regione della Pannonia, dal «*corrector Venetiae*» Giuliano [11]. La personalità di questo imperatore ci è poco nota. Il suo programma politico, quale è dato di rilevare dalle monete della sua unica zecca in Siscia, appare concentrato nella lotta contro la tirannia di Carino, nel promuovere la vecchia religione (Iuppiter) e nel rafforzamento della sua potenza in Pannonia, donde cercava di estendere il suo potere verso l'Italia e sui Balcani. Il suo territorio divenne in un certo qual modo uno stato tampone tra Diocleziano e Carino, e Giuliano si sforzava, forse mediante l'alleanza con Diocleziano, di estenderlo verso l'Italia nordorientale [12]. Al-

[10] *HA, Carus et cet. 12-13*; Eutropius, *Breviarium 9,20,1*; cf. H.W. Bird, *Diocletian and the deaths of Carus, Numerianus and Carinus*, «Latomus» 35 (1976), 123-132 (con la tesi, che pare a noi un po' problematica, che lo «spiritus agens» di tutti complotti e il vero «organizzatore» delle uccisioni di Caro, Numeriano e Apro fosse Diocleziano; contrario a questa tesi già F. Kolb, *Diocletian und die Erste Tetrarchie*, Berlin - New York 1987, 11); sugli inizi del regno di Diocleziano vedi anche M. Peachin, *A note on early days of Diocletians's reign*, «American Journal of Ancient History» 9 (1984), 153-157.

[11] Sul tempo e sulle circostanze dell'usurpazione le fonti ci forniscono i seguenti dati: S. Aurelius Victor, *Caesares 39,10* ci informa che Giuliano aveva usurpato *cum Venetos correctura ageret, Cari morte cognita*. Diverso dato ci viene fornito dall'*Epitome de Caesaribus 38,6* e da Zosimos (*1,73,1*) secondo cui Giuliano avrebbe usurpato, come prefetto del pretorio di Carino, solo quando la notizia della morte di Numeriano giunse in Italia e precisamente alla fine dell'anno 284, ossia un anno più tardi del precedente dato. I due dati si contraddicono ma non si escludono al punto da non poter parlare della possibilità di due Giuliani usurpatori, possibilità ammessa da PLRE I, 480. L'usurpazione di Giuliano in Pannonia si basava sull'impopolarità dell'imperatore Carino nell'Illirico (cfr. n. 5; *HA, Carus et cet. 17,6* riferisce addirittura che Caro aveva intenzione di togliere di mezzo Carino e sostituirlo con il preside della Dalmazia, il futuro imperatore Costanzo, originario dell'Illirico; vedi Šašel, *Opera selecta*, 184). L'Illirico era anche territorialmente il più vicino per Caro, e pertanto per Carino, particolarmente delicato ambito territoriale. Sul rapporto di Numeriano verso Carino non si sa nulla, tuttavia si può presumere che non fosse stato buono, quantunque non si arrivasse tra i due ad un'aperta rottura. Di fronte a tali circostanze nell'Illirico non ci deve sorprendere la poco chiara informazione di Zosimo (*1,73,2*), secondo cui Giuliano preparava a Diocleziano la strada verso l'Italia. Ciò che univa Giuliano e Diocleziano era il comune odio verso Carino, pertanto non si può escludere una coordinazione militare tra di loro, per quanto questa non venga espressamente menzionata (vedi F. Paschoud nel commento al passo a p. 179).

[12] *RIC* 5/2 (1933), 593 s.; H. Mattingly, CAH 12 (1952^2), 323. La marcia di Giuliano dalla Pannonia in Italia nell'autunno del 284 e la lotta delle sue guarnigioni

l'inizio della spedizione militare contro Diocleziano fu vinto, nella primavera del 285, da Carino nella battaglia presso Verona [13]. Carino e Diocleziano si scontrarono nell'estate del 285 presso Margo; Carino ne uscì vincitore ma fu vittima di un attentato, e nell'estate del 285 il potere di tutto lo stato passò a Diocleziano.

Da questi dati appare evidente che l'imperatore Numeriano governò solo in Oriente, e anche qui per un tempo relativamente breve: dall'estate del 283 fino al novembre del 284, il tempo di concludere la guerra contro i Persiani. Il suo governo non si estese mai nelle province europee. Nella Venezia orientale, in Istria, nel Norico e nella Pannonia occidentale, regioni che ci interessano maggiormente, governò fino all'anno 284 Carino, poi per alcuni mesi Giuliano, dalla primavera all'estate del 285 nuovamente Carino e quindi Diocleziano.

Diversa immagine di questo agitato periodo ci viene offerta dalla tradizione cristiana che colloca in questo tempo una dura persecuzione contro i cristiani. Da nessuna fonte si hanno notizie su una persecuzione dei cristiani da parte dell'imperatore Caro, il cui governo di dieci mesi fu occupato da attività militari [14]. Carino viene appena accennato come persecutore, sebbene per una simile valutazione degli scrittori cristiani potesse passare per un se-

dopo la disfatta dell'usurpatore da parte dell'armata di Carino nella primavera del 285 è dimostrata da alcuni depositi di monete nel territorio sloveno e nella Carinzia (Mokronog, Zgornje Gorče, Vipava, Globasnitz, Lubiana (?); vedi E. PEGAN, *Najdbe novcev v Sloveniji* (Münzfunde in Slowenien), AV 18 (1967), 207 ss.; P. KOS, *The Monetary Circulation in the Southeastern Alpine Region ca. 300 B.C. - A.D. 1000,* («Situla» 24), Ljubljana 1986, 132); la propagazione del potere nei Balcani dai ritrovamenti in Slavonia e a Srem (E. PEGAN, *Najdbe*, 209 ss.).

[13] *Epitome de Caesaribus 38,6.*

[14] D. PAPENBROCH (*AA SS* Mai V, 1866, 10+ B-C) riteneva che Caro preparasse la persecuzione contro i cristiani attuata in seguito dopo la morte di Caro in Oriente da Numeriano per calmare gli dei dopo la fatale morte del padre e di fronte alla minaccia della catastrofe militare. Non si hanno per ora prove in proposito. L'ipotesi secondo cui Caro intendeva perseguire i cristiani appare giustificata. Caro infatti dopo il trionfo nella guerra contro i Persiani iniziò, primo imperatore romano, a chiamarsi ufficialmente *Deus et Dominus*, come risulta dalle sue monete, coniate nella zecca di Siscia (*RIC* 5/2, 145 s. nn. 96, 99 s.). Né Domiziano né Aureliano mostrarono simili ambizioni; eppure prima di lui si fregiarono di questo titolo. Vedi anche ALLARD, *Histoire* 3, 312 s.

condo Nerone [15]. Al contrario invece tutta una serie di notizie attribuisce la persecuzione al mite e incline alla poesia imperatore Numeriano. È vero che Numeriano non viene annoverato tra i persecutori dai suoi contemporanei Eusebio di Cesarea e Lattanzio in scritti che risultano le principali fonti storiografiche della persecuzione dei cristiani. Nessuna fonte dell'antichità parla della persecuzione dei cristiani al tempo di questo imperatore e neppure la storiografia odierna considera Numeriano persecutore [16].

Le fonti, ed in modo particolare le leggende dei martiri e gli elogi da esse derivati nei martirologi dall'alto medioevo, in poi menzionano una serie di martiri sotto Numeriano, di modo che egli potrebbe essere annoverato tra i più rilevanti persecutori dei cristiani [17]. Queste notizie, che riportano le date relative a tutto

[15] Nel *Liber pontificalis c. 28* (ed. L. Duchesne, 159 s.) si legge che il papa Eutichiano (275-283) al tempo del suo pontificato *per diversa loca CCCXLII martyres manus suas (!) sepelivit* e che morì martire (*martyrio coronatur*). Entrambi i dati sono inattendibili. Vedi L. Duchesne, p. 159 n. 2 e 160 n. 5; Caspar, *Geschichte* I, 84 n. 1; *MR*, 572 n. 2.

[16] Numeriano non viene neppure nominato da Lattanzio, mentre Eusebius, *HE 8,1,2* (*SC* 55,3) parla addirittura, indubbiamente esagerando, della grande simpatia dei governanti verso il cristianesimo in questo periodo (!). L'immagine di Numeriano come persecutore dei cristiani si riscontra dapprima negli storici della chiesa greci (dal sec. V in poi) e nei vari testi liturgici (dal sec. X in poi). Tra le fonti occidentali è stata ripresa dalle più vecchie cronache aquileiesi, dai martirologi storici e da alcune leggende dai secoli VIII/IX in poi; vedi tavola 3a). Nessuna delle recenti sintesi della storia delle persecuzioni accenna a Numeriano neppure come potenziale persecutore, al contrario tutte delineano (basandosi su Eusebio) il lungo periodo di pace da Gallieno fino all'inizio della persecuzione di Diocleziano interrotta solamente da Aureliano. Vedi Moreau, *Die Christenverfolgung*, 96; Grégoire, *Les persécutions*, 64; Frend, *Martyrdom*, 445 ss.; Sordi, *Il cristianesimo*, 331; P. Keresztes, *The Imperial Roman Government and the Christian Church II. From Gallienus to the Great Persecution*, ANRW II, 23,1 (1979), 384; Fliche - Martin, *Storia* 2, 162 (244 ss.); M.M. Sage, *The Persecution of Valerian and the Peace of Gallienus*, «Wiener Studien» 17 (96) (1983), 137-159; Pietri, *Naissance*, 171 ss. La probabilità della persecuzione dei cristiani sotto Numeriano è stata ammessa, tra gli storici del passato, unicamente da Allard, *Histoire* 3, 312.

[17] Come esempio vorrei citare *Synax. CP* che menziona Numeriano sette volte come persecutore; per fare un raffronto: Diocleziano è menzionato 131 volte, Massimiano 112 volte, Decio 51 volte, Traiano 25 volte, Valeriano 15 volte, Adriano 13 volte e Antonino 12 volte. Nella tradizione occidentale, di cui il *MR* è la sintesi, Numeriano si ritrova, tra gli undici menzionati, nel medesimo posto dei persecutori dei cristiani.

l'anno, sono concentrate in tre aree che si possono riassumere nel seguente prospetto:

Tavola 3a

Il martire (gruppo)	Il luogo	La data	La fonte con menzione di Numeriano
I. *Venetia, Histria* e *Noricum* meridionale			
1. Hilarius, Tatianus Felix, Largus, Dionysius	Aquileia	16. mart.	*Passio* (*BHL 3881*; *Novum Suppl. 3881a*); *Chronicon patriarch. Aquil.*; *Vitae patriarch. Aquil.*; BELLONUS UTINENSIS; DANDULUS, *Chron. A. 284*; *MR* (99)
2. Servulus	Tergeste	24. maius	*Passio* (*BHL 7642*); DANDULUS, *Chron. A. 284*
3. Germanus	Pola	29. apr. 30. mai. (?)	*Passio* (*BHL 3482*)
4. Pelagius	Emona (Constantia)	28. aug.	*Passio* (*BHL 6615; Novum Suppl. 6615c*); *Chronicon Constantiense; MR* (365)
5. Maximilianus	Celeia	12. oct.	*Passio* (*BHL 5811-5812*); *Historia episcoporum Pataviensium et ducum Bavariae* (*MGH SS* 25, 620); BERNARDUS NORICUS, *Hist.* (*MGH SS* 25, 653)
		II. Roma	
6. Chrysanthus et Daria		25. oct. (12. aug.,	*Passiones* (*BHL 1778-1791; BHG*[3], 313) *Menologium Graecorum*

		29. nov., 1. dec., 19. mart.)	*1,122* (*PG* 117, 112); Latyšev, *Menologium 1, 256 ss.); Synax CP* (547 s.); Ado (402); Usuardus (351); Rabanus (107); Regino Prumiensis, *Chronica* (PL 132, 21 C); Marianus Scottus, *Chron. III,300,2* (*PL* 147, 691); Albertus Miliolus, *Liber de temporibus* (*MGH SS* 31, 389); *MR* (475)
7. Maurus		22. nov. (10. dec.)	*Passio* (*BHL 5786*; *Novum Suppl.* (ibid.); Rabanus (118); *MR* (539)
8. Diodorus et Marianus		1. dec.	*Passio* (*BHL 2164*); Ado (404 s.); Usuardus (351); *MR* (57)
9. Claudius, Hilaria Jason, Marus, cum 70 militibus		3. dec.	*Passio Chrysanthi et Dariae 20* (*AA SS* Oct. 9, 481); Latyšev, *Menologium I,* 256 ss.; *Synax CP* (547 s.); Ado (403); Usuardus (353); Regino, *Chron.* (*PL* 132, 21 C); Marianus Scottus, *Chron. III,300,2* (*PL* 147, 691); *MR* (561)
10. Eutychianus		8. dec.	*MR* (571)
11. Marinus		26. dec.	*MR* (601)

III. Oriente

12. Julianus Silvanus, Luca, Mocius	Emesa	6. feb.	*Passio* (*AA SS* Feb. I, 768; *BHG[3] 2210 s.*); *Menologium Graec. 2,163* (*PG* 117, 297); *Synax CP* (447)
13. Victorinus,	Aegyptus	25. feb.	*Passio* (*AA SS* Feb. III, 493);

Victor, Nicephorus Claudianus, Dioscorus Serapion Papia			ADO (93 s.); ANON. LYON. (39); USUARDUS (186); RABANUS (17); *MR* (76)
14. Georgius	Lydda(?)	24. apr.	JOHANNES MALALAS, *Chronogr. XII* (*PG* 97, 457 B); *Chron. Pasch. a. 284* (*PG* 92, 680)
15. Eirene(?)	Magedon Kallinikon Konstantina Mesembria(?)	4. mai.	*Synax. CP* (655 ss.)
16. Thalalaeus, Asterius, Alexander et socii	Aegae (Cilicia) Edessa(?)	20. mai.	*Passio* (*AA SS* Mai V, 12+ - 24+ *BHG³ 1707 s.*; *Synax. CP* (679); *MR* (198)
17. Isaurus, Basileus, Innocentius, Felix, Hermeius, Peregrinus	Apollonia (Macedonia)	17. jun. (7. jul.?)	*Menologium Graec. 3,156* (*PG* 117, 528); *Synax CP* (804)
18. Babylas	Antiochia	3. sept. (24. ian.)	*Passiones* (*BHL 889 s.; BHG³ 205 ss.*); *Menologium Graec. 1,12* (*PG* 117, 28); LATYŠEV, *Menologium* 2,308; *Synax. CP* (11); *Passio Artemii 54* (*PG* 96,1301 A-B); JOH. MALALAS (*PG* 97, 457); *Chronicon Pasch.* (*PG* 92 689); G. SYNCELLUS (*PG* 108, 1206); G. CEDRENUS (*PG* 121, 505); NICEPHORUS CALLISTUS (*PG* 145,1197); ANASTASIUS BIBL., *Chron. Tripert. A.M. 5775* (DE BOOR, *Theophanes* II, 77);

			Landolfus, *Addit. ad Pauli Hist. Rom. 10* (*160; MGH AA* 2, 321); Frutolf (Ekkehard), *Chron.* (*PL* 154, 698 B; Cyrillus invece di Babylas); *Annales Magdeburgenses A. 288* (*MGH SS* 16, 117: Cyrillus invece di Babylas)
19. Pelagia	Antiochia	8. oct. (5. mai.?)	*Passio* (*AA SS* Jun. III, 153-162; BHG^{3} 1477); *Menologium Graec. 1, 101* (*PG* 117, 96); *Synax. CP* (120)
20. Justus et Abundius	Jerusalem (Hispania?)	14. dec.	*Passio* (*BHL 4596*); *MR* (582)

2. I martiri aquileiesi, istriani e del Norico

Per poter valutare la storicità della persecuzione di Numeriano occorre valorizzare le fonti che ne fanno cenno: più specificatamente, come è ovvio, quelle del primo gruppo, che si riferiscono al territorio preso in esame, e solo brevemente quelle del secondo e del terzo gruppo.

A. Ilario e Taziano ed i loro compagni aquileiesi

Per quanto riguarda il luogo e la data del martirio, tra i cinque martiri dell'ambito aquileiese al tempo dell'imperatore Numeriano spetta il primo posto al gruppo comprendente Ilario e Taziano ed i loro compagni. Ne riferisce la leggenda (*BHL* 3881), dal seguente contenuto [18]:

[18] *AA SS* Mart. 2 (1865), 413-415 (a proposito dei manoscritti vedi i codici civi-

Ilario, educato fin dalla fanciullezza alla devozione e alla lettura degli scritti sacri, fu scelto dai cristiani aquileiesi dapprima come diacono e poco dopo come vescovo. In qualità di vescovo egli nominò diacono e quindi arcidiacono il suo discepolo Taziano. Allorché l'imperatore (*caesar*) Numeriano ordinò ai cristiani di essere partecipi alle funzioni pagane, il *praeses* aquileiese Beronio iniziò, su incessante istigazione del sacerdote pagano Monofante [19], a perseguitare i cristiani. Fece condurre davanti a sé Ilario e Taziano. Dapprima interrogò il vescovo. Durante l'interrogatorio Ilario definì sprezzantemente gli dei pagani demoni infami, cercando addirittura di convertire Beronio al cristianesimo. Il preside allora lo fece condurre nel tempio di Ercole, ordinandogli di sacrificare. Ilario respinse nuovamente l'ordine, definendo ancor più ingiuriosamente gli dei pagani oggetti prodotti dalla mano umana. Seguì il martirio: dapprima fu crudelmente bastonato (veniva bastonato nudo alternatamente da trenta centurioni che si scambiavano bastoni e randelli), quindi fu escoriato con uncini al cavalletto di tortura fino allo scoprimento dei visceri, poi fu ustionato con carboni ardenti e gli furono massaggiate le ferite aperte con il sale, l'aceto e la pelle di cammello. Ilario sopportò tutte le torture con fermezza, passando addirittura al contrattacco: con il segno della croce sulle labbra soffiò via tutte le statue del tempio, per cui i sacerdoti pagani esigettero per lui la pena di morte. Il preside lo fece rinchiudere nel carcere.

Il giorno seguente subì l'interrogatorio il diacono Taziano, il quale resistette parimenti alla tortura, pertanto il *praeses* lo rinchiuse in carcere. Mentre il vescovo e il diacono pregavano insieme nel carcere supplicando l'aiuto divino, si sentì un forte rumore di tuono e ci fu un terremoto. Gli abitanti pagani aquileiesi stramazzarono a terra e molti di essi morirono. Su esortazione dei sacerdoti pagani il preside fece decapitare Ilario e Taziano, e con loro tre cristiani rinchiusi nel carcere, Felice, Largo e Dionigi. I cristiani corruppero di notte le guardie, asportarono i corpi e li seppellirono fuori dalle mura cittadine. Il giorno del martirio: 16 marzo.

dalesi: VII, ff. 226r-229v; VIII, ff. 180r-182v; XVI, ff. 120ra-124rb; XXI, ff. 81r-86r; cfr. SCALON, *Due codici*, 48 n. 12 e SCALON - PANI, *I codici*, 90, 94, 124, 137). Bibliografia essenziale: PASCHINI, *La chiesa*, 48-52; TAVANO, *Sant'Ilario* (studio fondamentale); CUSCITO, *Cristianesimo antico,* 97-100; IDEM, *Martiri*, 61-63; NIERO, *I martiri*, 154-158. Molto sommarie e di valore solamente informativo sono le schede su Ilario in BS 7 (1966), 728-730 (F. CARAFFA) e nel LS 1 (1968), 745.

[19] *Beronius* non è noto tra gli amministratori della tarda antichità. Il nome (nella forma *Ueronius*) era diffuso nell'Italia settentrionale (vedi *Nomenclator,* s.v.). Per il nome *Monofantus*, molto raro (in *Nomenclator* nessun esempio), si trova un esemplare nel IV secolo (il vescovo ariano *Menofantus* di Efeso; A.L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers II*, Wien 1911, 71, 92, 119).

La leggenda, scritta in un latino corretto e stilisticamente espressivo, rivela un autore colto. Il prologo formulato letterariamente su un modello di predica, la struttura logica della leggenda, il gioco delle parole – tutto ciò dimostra che l'autore sapeva bene il latino ed era parecchio erudito [20].

Lo sfondo della leggenda è indubbiamente un avvenimento reale, e precisamente il martirio dei due cristiani aquileiesi Ilario e Taziano [21]. Il fatto, per quanto riguarda la data, è testimoniato in modo essenzialmente diverso da due gruppi di fonti: le fonti antiche del IV e del V secolo, di appena un secolo posteriori all'avvenimento, e le fonti medioevali che possiamo seguire sin dal secolo IX in poi, ossia più di mezzo millennio più tardi.

Tra le fonti dell'antichità vale la pena di accennare in primo luogo al Martirologio Geronimiano in cui vengono menzionati i due martiri nei giorni 16 e 17 marzo, la seconda volta evidente-

[20] NIERO, *I martiri*, 156; il compilatore della leggenda faceva un gioco di parole con il nome del martire. Dapprima (cap. 3) il preside *hilari vultu* interrogava il vescovo sul nome (*Hilarius vocor*). Durante la tortura *s. Hilarius hilari vultu hymnum Deo canebat*, ed il popolo *forti animo et hilari vultu* gioiva vedendo che il vescovo sopportava così valorosamente la tortura (cap. 5).

[21] La forma originale del primo martire evidentemente non era Hilarius bensì *Hilarus*, forma che si riscontra nella scritta musiva a Grado dell'inizio del V sec. (vedi n. 24). Anche le iscrizioni romane prospettano questa variante (*Nomenclator* cita circa 170 esempi della forma *Hilarus* e soltanto 13 esempi di *Hilarius*). Da qui la forma *Helarus* nella cronaca dei patriarchi aquileiesi e nell'anonima poesia del sec. IX (vedi n. 26). La forma *Hilarus (Helarus)* e *Hilara (Helara)* si trova nelle iscrizioni di Istria (*I.I.* X,1 [Pola], 116, 188, 235, 422 s., 576; *I.I.* X,2 [Parentium], 24; *I.I.* X,3 [Histria septentrionalis], 72; *I.I.* X,4 [Tergeste], 51, 160, 168), anche in Dalmazia e Pannonia (cfr. J. MEDINI, *Bases historiques et religieuses de la diffusion des noms Hilarus-Hilara et leurs derivés à Salone*, VAHD 77 (1984) 103-120; I. TUŠEK, *Novi rimski reliefni kamni in napisi iz Ptuja*, AV 37 (1986), 364 s.). Da questa forma si è sviluppata la variante friulana di *Ellar* ovvero *Ellaro* (TAVANO, *Appunti*, 157) ed evidentemente anche la forma slovena *Jelar (Volar)* (LS 1, 745). TAVANO, *Appunti*, 157, ha avvertito, in base alla variante manoscritta nel *MH Datianus* (vedi la nota seguente) sulla possibilità che dietro questo nome si celi un *signum* ovvero epiteto etnico di Ilario (Dacico) e che si tratti pertanto della menzione di un martire. Questa possibilità è poco probabile dal fatto che le fonti lo chiamano Pannonico (vedi p. 69 n. 104 b) e che la variante *Tatianus* è probabilmente corretta (*Nomenclator* cita 5 *Tatiani*, ma soltanto un *Dasianus* [iscrizione pannonica] e nessuno *Datianus*). L'origine pannonica del santo è stata supposta da PICARD, *Le souvenir*, 583.

mente come ripetizione del primo dato [22]. La fonte più antica del culto di Ilario ad Aquileia è testimoniata dalla chiesa di s. Ilario della fine del sec. IV, costruita secondo una ipotesi molto probabile sul luogo (al *cardo maximus* a sud di *forum*) dove il martire sarebbe stato arrestato o condannato [23]. La venerazione locale di Ilario è testimoniata dall'iscrizione musiva donatoria di Grado (Piazza della Vittoria) della prima metà del secolo V, mentre per Tatianus non esiste una prova sicura [24].

Tuttavia le fonti che risalgono all'antichità non ci dicono null'altro all'infuori della storicità di questi due martiri, dell'esistenza del culto e della data del martirio. Basandoci su di esse non troviamo risposta a due problemi essenziali, ossia che ruolo avevano i due martiri nella comunità ecclesiale aquileiese e quando subirono il martirio.

Il secondo gruppo delle fonti si basa sulla leggenda e lo possiamo seguire dal secolo IX in poi. Dai dati cronologicamente determinabili (che certamente si basano sulla leggenda e con ciò di-

[22] *MH, Mart. 16* (147): *In Aquileia Hilari Tasiani* (var. lect.: *helari*; *diatiani, datiani, tatiani*; *AA SS* Nov. II/1); *Mart. 17* (148): *In Aquileia ad Porto Largi Hilari Titiani* (variae lectiones in *AA SS* Nov. II/1; *helari, tyciani, ticiani*). *Ad Porto Largi* (varia lectio *Ponto*) va espunta in quanto sicuramente non si riferisce ad Aquileia. Vale la pena di aggiungere il fatto che DE RUBEIS, *MEA*, 36 s. ha visto in essa l'indicazione topografica del luogo del martirio avvenuto *ad Pontem Sontii*, presso l'odierna Mainizza. Vedi PASCHINI, *La chiesa*, 51 n. 3. In base all'erronea interpretazione di questa nota si formò il culto di s. Ilario a Gorizia (vedi TAVANO, *Sant'Ilario*, 171 e BERTACCHI, *La memoria*, 138, con l'ipotesi che si tratti del ponte proprio ad Aquileia, circa 50 metri a nord della chiesa di S. Ilario).

[23] Vedi BERTACCHI, *La memoria*, 117-142; *Architettura*, 264; TAVANO, *Aquileia cristiana*, 122-131; *Tensioni culturali e religiose in Aquileia*, AAAd 29 (1987), 243; CUSCITO; *La «societas cristiana» ad Aquileia nel IV secolo*, AAAd 29 (1987), 186 s.; JÄGGI, *S. Ilario*, 297-306 (con l'ipotesi che Ilario fosse stato ucciso sulla strada dai suoi avversari senza un precedente procedimento giuridico (p. 299) e con la datazione della chiesa in età di Cromazio: 302 s.).

[24] La lezione più vecchia era: *Hilarus et T[atian]us et Afrodi[sia cu]m suis o[mnib]us f(ecerunt) p(edes) C...* (BOVINI, *Grado paleocristiana*, 91, tav. 29; BILLANOVICH, *Appunti*, 20; TAVANO, *Grado*, 186; *Aquileia e Grado*, 418 s.). La prima lettera frammentaria del secondo nome non è approvata con certezza; G. BRUSIN, *IA* 3389 leggeva come *D*, CAILLET, *L'évergétisme*, 197, come *I* ovvero *L*. Il secondo è troppo frammentario per fare una ricostruzione sicura.

mostrano la sua esistenza) il più antico è l'elogio nel martirologio di Usuardo (circa 865). A questo dato seguono gli elogi in vari martirologi posteriori e infine, ripreso quasi alla lettera dall'annotazione nel martirologio di Usuardo, l'elogio nel martirologio romano [25]. Sulla leggenda si basano anche gli atti relativi a Ilario nella Cronaca dei patriarchi aquileiesi e molto probabilmente anche quelli nell'anonima poesia sulla decadenza di Aquileia [26].

All'XI secolo risale pure la tradizione di un Ilario indipendente dalla leggenda: essa ci fu tramandata dall'elenco dei «patriarchi» aquileiesi. Secondo questo elenco Ilario, originario della Pannonia, sarebbe stato il secondo vescovo aquileiese dopo Ermacora e avrebbe avuto la cattedra per dieci anni [27]. I cronisti posteriori collegavano la tradizione della leggenda con quella dei cataloghi dei «patriarchi» aquileiesi [28]. Tutte queste fonti non ci danno una risposta neppure approssimativamente attendibile sul tempo in cui visse Ilario. Da esse non riusciamo a sapere se si tratta di un diretto successore di Ermacora, come si potrebbe sup-

[25] USUARDUS, *Mart. 16* (194): *Apud Aquileiam, natalis beati Hilari episcopi et Tatiani diaconi, qui sub Beronio praeside post equuleum atque alia tormenta, una cum Felice, Largo et Dyonisio martyrium terminarunt.* Vedi *MR, Mart. 16 (2)* (p. 99; la novità nel *MR* sta nella datazione *qui sub Numeriano imperatore et Beronio praeside...*).

[26] *Chronicon Patriarcharum Aquileiensium* (DE RUBEIS, *MEA*, Appendix II,6): *Huic beatissimo Proto-Praesuli (sc. Hermacorae) successit D. Helarus Patriarcha, qui sibi commissum populum in fide Christi verbo confortans et opere, expletis ordinationis suae annis X. sub Numeriano Principe, una cum Taciano Archidiacono suo, et aliis tribus Dionysio, Hilario(!), et Felice, bonum certamen certantes, cursum glorioso martyrio consummarunt.* Nel gruppo dei tre nomi avrà in seguito il copista erroneamente invece di Largo inserito Ilario. Letteralmente, compreso l'errore, il testo è stato a metà del sec. XVI trascritto da ANONYMUS, *Vitae patriarcharum Aquileiensium* (ed. L.A. MURATORIUS, *RIS* XVI, 1730, 6 s.; uguale testo ma con l'errore corretto è riportato da A. BELLONUS UTINENSIS, *De vitis et gestis patriarcharum Aquileiensium, ibidem* p. 25). Sulla base della leggenda è composta anche la strofa VI del *Carmen de Aquilegia numquam restauranda* (ed. E. DUEMMLER, *MGH Poetae Latini medii aevi* 2/2, 151): *Factus martyr suo sacro sanguine quam dedicat* (scilicet Hermachoras) / *sed nec mora Fortunatus magystrum prosequitur, / Helarus sacer, deinde Tatianus socius.*

[27] Vedi p. 69, n. 104 (b).

[28] Entrambe le tradizioni sono collegate, per la prima volta, già dal *Cronicon Patriarcharum Aquileiensium* (vedi n. 26), e poi in tutti gli elementi essenziali da DANDOLO, *Chronica*, aa. 275-284 (pp. 25-26).

porre sia dai cataloghi, sia dall'anonima poesia, sia soprattutto dalla Cronaca dei «patriarchi» aquileiesi (in cui però il martirio viene collocato al tempo di Numeriano!), se si tratta di vescovo del II o dell'inizio del III secolo, oppure di vescovo che visse nell'ultimo periodo dell'anarchia militare e subì il martirio sotto Numeriano, pur considerando la lacuna temporale tra Ermacora e Ilario, che è in questo caso di più di due secoli [29].

Il secondo problema per noi importante è il significato dell'attività di Ilario nella propagazione del cristianesimo fuori Aquileia, soprattutto nell'area d'influenza orientale della chiesa aquileiese. I cronisti medioevali e gli storici moderni attribuivano a Ilario l'attività missionaria in Istria e nella Venezia, ovvero nel Norico e in genere nelle regioni orientali e settentrionali dell'area d'influenza del patriarcato aquileiese [30]. Nessuna delle «fonti» a noi note in proposito è posteriore di meno di un millennio (!) all'attività di questo vescovo e solo nel caso della missione in Istria e Venezia possiamo supporre che vi fosse esistita una tradizione più antica.

Piuttosto modesta è la tradizione relativa alle reliquie dei due martiri. Si sa solo che il patriarca Paolino nel 568, in fuga davanti ai Longobardi, fece trasportare i resti mortali da Aquileia a Grado e riporli nella chiesa di S. Giovanni Battista. Paolino avrebbe pure descritto il trasporto delle reliquie e fissato il giorno della festività per il 16 marzo [31]. Il patriarca gradese Giovanni

[29] Nel periodo dell'imperatore Domiziano il martirio di Ilario è stato datato da SCHÖNLEBEN, *Carniolia,* 3,168 s. e BAUZER, *Historia*, 2,40, mentre DE RUBEIS, *MEA,* 40 s. e le *Dissertationes,* 146 (partendo dalla presupposizione che la persecuzione *sub Numeriano* non è storica e che l'indicazione degli imperatori nella leggenda corrisponde a questi due periodi) datava il martirio nel periodo delle persecuzioni sotto Settimio Severo dopo l'anno 203 ovvero al tempo di Marco Aurelio (circa 170).

[30] L'attività missionaria in Istria e Venezia è stata attribuita a Ilario da DANDOLO, *Chronica,* a. 276 (p. 25: *... suo sermone et opere in Venecia et Ystria Christianitas dilatata est*) e nel Norico soprattutto da BAUZER (*Historia* 2,40), mentre in Carniola e particolarmente ad Emona da SCHÖNLEBEN (*Carniolia* 3, 169).

[31] *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum,* ed. secunda (p. 73,23 ss.): *Paulus patriarcha... qui Langobardorum rabiem metuens, ex eadem Aquilegia ad Gradum insulam*

Iunior avrebbe costruito una cappella, nell'anno 810, appositamente per queste reliquie [32]. Sorprende però il fatto che di esse non venga fatto alcun cenno nel contesto degli avvenimenti a Grado nel 992 e soprattutto nel 1024, quando sono menzionate solo le reliquie dei loro compagni Dionigi e Largo [33]. Il patriarca aquileiese Poppone ricevette in possesso, evidentemente, le reliquie di Ilario e Taziano, e le avrebbe poco più tardi, nel 1027, donate al proprio congiunto Mainwerzio, vescovo di Paderborn [34].

Il culto di questi due martiri era fino all'epoca carolingia di carattere locale, limitato evidentemente ad Aquileia e a Grado. Appena dal secolo IX in poi vengono ricordate chiese e monasteri dedicati ai due martiri: nell'anno 819 il patriarca gradese Fortunato costruì nella laguna veneta la chiesa di S. Ilario ed istituì un monastero in suo nome, che viene citato spesso anche più tardi nelle cronache veneziane. Prima dell'anno 829 il doge Giustiniano costruì il monastero di S. Ilario a Venezia [35]. Il culto locale di s. Tiziano a Oderzo, dove veniva venerato come vescovo e confessore, si era formato forse sulla base del culto del martire aqui-

confugit secumque beatissimi martiris Quirini, Hillari et Taciani et ceterorum sanctorum corpora deportavit et apud eandem Gradensem civitatem cum honore dignissimo condidit in ecclesia Sancti Johannis Baptiste... composuit sive ipse scripsit translationem sanctorum corpora, festivitatibus et natales illorum constituit... natalitia sanctorum Hillari et Taciani sexto decimo kalendas Marcii. Simili notizie sono riportate dalla stessa cronaca anche in un altro passo (ed. prima., pp. 40,28 ss. e 42,4 ss.). L'avvenimento è menzionato dalla *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie* (Monticolo, *Cronache,* 6,4 ss.), dal *Chronicon Gradense* (41,18 ss.) e da Dandolo, *Chronica*, a. 568 (p. 75).

[32] Johannes Diaconus, *Chronicon Venetum* (Monticolo, *Cronache,* 105,6). Vedi Tavano, *Aquileia e Grado*, 410 ss.

[33] Vedi p. 79, n. 138.

[34] *Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis 191* (ed. F. Tenckhoff, *MGH Script. rerum Germanicarum in usum scholarum* [1921], 115), con un'allusione alla leggenda (*...reliquias sanctorum expetente patriarcha gratanter annuit et corpus sancti Felicis, qui sub Diocletiano imperatore Heronio preside cum Hilario episcopo et Taciano diacono post eculeum atque alia tormenta cum Largo et Dionisio martirium consummavit, postmodum misit*). Vedi anche De Rubeis, *MEA*, 498; Paschini, *La chiesa,* 49 n. 2.

[35] Johannes Diaconus, *Chronicon Venetum* (Monticolo, *Cronache*, 108,13 ss.; 109,17: cfr. anche 121,11; 140,14; 142,20; 143,16); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum,* ed. secunda (92,22 s., 145,16 s.); Kehr, *Italia pontificia* 7/2, 170 ss.; Spagnolo, *La prima evangelizazzione*, 62; Krahwinkler, *Friaul,* 219 s. (n. 93 e 98).

leiese Taziano [36]. Ad oriente di Aquileia il culto dei due martiri si diffuse molto tardi e in maniera modesta [37] (illustrazione n. 7).

Siccome dalle fonti attendibili si ricavano poche testimonianze su Ilario e Taziano, la nostra conoscenza dei due martiri dipende soprattutto da ciò che si può rilevare dalla leggenda. Essa è indubbiamente di origine tarda. Secondo la classificazione fatta da H. Delehaye [38] appartiene ai romanzi con effettivo sfondo storico, rappresentato nel caso di entrambi i protagonisti dal martirio in Aquileia, mentre per quel che riguarda i rimanenti tre martiri, Felice, Largo e Dionigi, non traspare neppure ciò, bensì solamente l'erronea lettura del Martirologio Geronimiano e forse il possesso delle reliquie di martiri omonimi [39]. Allo stato attuale delle fonti non è spiegabile il dato nel manoscritto udinese del martirologio di Usuardo della fine del sec. XIV, dove vengono menzionati per il giorno 29 aprile come martiri aquileiesi il presbitero Acazio ed il suo discepolo Ilario, i resti mortali dei quali sarebbero stati scoperti al tempo dell'imperatore Enrico II (1002-

[36] NIERO, *I martiri*, 155. Questo santo locale è menzionato per la prima volta nel 794, in seguito viene menzionato da USUARDUS, *Jan. 16 (3)* (p. 162) e dal *MR, Jan. 16 (4)* (pp. 23 e 24 n. 4).

[37] A Gorizia c'è la notizia di una chiesa consacrata a s. Ilario al più tardi nel 1342 (TAVANO, *Sant'Ilario*, 171 s.). In Slovenia si riscontra una sola chiesa consacrata a questo santo (la chiesa ora distrutta sopra Robič presso Kred nel Caporettano, vedi LS 1, 1968, 745). Si richiamano a questo santo i toponimi di *Jelarji* presso Škofije (tra Muggia e Capodistria) e *Volarje* nel Tolminotto, nonché l'idronimo *Jelar* (friulano *Elar*, italiano *Ellero*) nel Friuli nordorientale.

[38] *Les légendes*, 108 s.

[39] *MH, Mart. 16* (p. 147) riporta per il gruppo dei martiri aquileiesi (vedi n. 22) il gruppo *in Nicomedia Castori Dionisi Nonni*...; mancando in alcuni manoscritti le parole *in Nicomedia* o l'indicazione del luogo non essendo chiara, si può supporre che il compilatore della leggenda avesse ritenuto involontariamente (?) Dionisio martire aquileiese. In effetti si tratta di un martire di Salonicco che si festeggia il 14 marzo (*MH*, 144 n. 1). Largo viene erroneamente menzionato nel gruppo aquileiese il 17 marzo (vedi n. 21); in realtà si tratta del martire romano *in via Ostiensi* (*MH, Aug. 8*, p. 424). Le reliquie di entrambi i martiri vengono menzionate a Grado nel 992 e nel 1024 (vedi p. 79, n. 138). Nel caso di Felice non sappiamo di quale martire si tratta; forse del noto martire aquileiese del tempo di Diocleziano; più probabilmente l'autore della leggenda fu deviato dal testo *Felicis Hilari* nel *MH, Mart. 13* (p. 141), anche questo senza alcun collegamento con Aquileia.

1024) e solennemente sepolti alla Beligna [40]. Questo dato è in pieno contrasto con tutte le fonti sul martire Ilario e sui suoi compagni. E questi due martiri non appaiono insieme in nessuno dei martirologi finora noti. Fino agli eventuali fortunati ritrovamenti di nuove fonti il problema resta pertanto aperto.

Una delle fondamentali caratteristiche della leggenda di Ilario e Taziano, che ci aiuta a determinare il tempo e le circostanze della sua origine, è la somiglianza con la leggenda di s. Ermacora, per quanto riguarda sia il tema sia l'espressione. Tali somiglianze si possono ripartire in tre gruppi. Il primo è composto dai cliché agiografici che si riscontrano ripetutamente nelle *passiones* e che di per sé non dimostrano la dipendenza tra le due leggende, ad esempio la definizione degli dei pagani, determinate parti della descrizione della tortura, l'importanza del segno della croce, l'accenno alla sepoltura fuori delle mura cittadine e la data [41]. Nel secondo gruppo vi sono somiglianze caratteristiche soprattutto per l'agiografia aquileiese, in modo particolare il martirio in coppia rappresentato dal vescovo e dal diacono [42]. Nel terzo gruppo com-

[40] Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 25, riporta il seguente testo: *Item in civitate Aquilegia passio beatorum Achatii presbiteri et Hellari eiusdem discipuli. Qui pro Christi nomine varia sustinentes tormentorum genera ingredi celestis aule per palmam martirii meruere ardua. Horum corpora sanctissimo dei nutu temporibus cuiusdam Henrici Romanorum imperatoris sunt inventa et postmodum in quodam praefate Civitatis loco, qui dicitur Belenia, venerabili eiusdem urbis patriarcha astante, cum omni honore tumulata.* Vedi anche Biasutti, *Acacio de Ellaro*, «Le Panarie» 49-50 (1980), 5-9 e Niero, *I martiri*, 158.

[41] Nella leggenda di Ermacora (cap. 10) gli dei pagani sono indicati con le parole: *sine anima sunt, sine auditu, et sine visu, sine gressu*, nella leggenda di Ilario e Taziano (cap. 5) come *lapidei, lignei et ferrei vel aerei, ab hominibus sunt facti*, ovvero *qui nec vident, nec audiunt, nec loqui possunt, nec ambulare, nec aliquid adjuvare possunt, nec se ipsos salvare*. La corrispondenza è pertanto solo di contenuto, non formale. La tortura di s. Ermacora (cap. 10) iniziò con *extendi, et nervis crudis caedi... in eculeo suspendi, et pectus ejus ungulis ferreis radi*. Si tratta indubbiamente di una descrizione stereotipa che si riscontra innumerevoli volte nelle leggende (vedi pp. 158 ss.: leggende dei martiri triestini). Entrambi i martiri fecero miracoli con l'aiuto del segno della croce (*faciens signum crucis; Passio Hermagorae 20; Passio Hilarii 6*). Entrambi i gruppi di martiri furono sepolti *foras murum* (ovvero *muros*) *civitatis ... regnante Domino nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria in secula seculorum* (parte conclusiva di entrambe le leggende).

[42] In entrambe le leggende la parte dei diaconi ovvero arcidiaconi è sostanzial-

paiono quelle caratteristiche di cui non si può dire se l'autore della nostra leggenda le abbia riprese da quella di s. Ermacora: in primo luogo l'accenno alla grandissima importanza del sacerdozio pagano quale forza motrice della persecuzione, descritta con le stesse connessioni di motivi e talvolta con lo stesso lessico [43]. Da qui l'affinità tra le due leggende, tra le quali si rilevano notevoli differenze nell'estensione, nella lingua e nello stile, nel numero dei miracoli e della loro natura.

È possibile determinare solo approssimativamente il tempo in cui avrebbe potuto avere origine la leggenda. Se viene ripresa da Usuardo, si può ritenere che essa si fosse formata almeno nel contenuto entro la metà del secolo IX o poco posteriormente alla leggenda di s. Ermacora nella forma in cui la conosciamo oggi. Perciò non ci devono sorprendere i tratti comuni. D'altronde si può constatare che le due leggende sono indipendenti l'una dall'altra. Mentre il catalogo dei «patriarchi» aquileiesi colloca Ilario dopo Ermacora e la Cronaca dei patriarchi aquileiesi accenna esplicitamente alla successione, l'autore della leggenda evita questo problema sottacendo colui che nominò Ilario vescovo richiamandosi alla stima che godeva presso il popolo [44]. Che le due leg-

mente minore di quella del vescovo. I due diaconi appaiono verso la fine delle leggende, non agiscono come persone indipendenti bensì come discepoli e coadiutori del vescovo. Con questo ruolo si differenziano sostanzialmente dai diaconi Lorenzo e Vincenzo che avevano oscurato del tutto, nella leggenda posteriormente nel culto, il ruolo dei propri vescovi, del papa Sisto e del vescovo Valerio di Saragoza (vedi S. CARLETTI, BS 8 [1966], 108-121 e T. MORAL, BS 12 [1969] 1149-1155).

[43] Nelle leggende i sacerdoti pagani (*sacerdotes paganorum* ovvero *sacerdotes idolorum*) minacciano il preside di denunciarlo all'imperatore se si mostrerà indeciso nella lotta contro i cristiani, con le parole: *Nam contra te incipiemus relationem imperatori dirigere* (*Passio Herm.* 14) ovvero: ... *et noscis si haec ad Caesarem pervenerint, in majus venies periculum* (*Passio Hilarii* 9) ed esigono la morte del vescovo con le parole: *Tolle magum, occide veneficum* (*Passio Herm.* 21) ovvero *Tolle magum, interfice maleficum* (*Passio Hilarii* 6). Le somiglianze di contenuto che mostrano la dipendenza tra le leggende sono anche le seguenti: in entrambe i *praesides* accennano al martirio di Cristo come ammonimento (*Passio Herm. 8; Passio Hilarii* 4) e in entrambe le leggende il procedimento contro il vescovo dovrebbe servire come ammonimento a tutti gli altri (*Passio Herm. 8: ... in te correctionem omnium, quos ad te aggregasti, faciam; Passio Hilarii 3: ... ut ipso tormentato, universi eius corrigantur exemplo*).

[44] *Passio Hilarii* 2: ... *raptus a populo diaconus est ordinatus. Insistente itaque ple-*

gende abbiano avuto origine pressoché contemporanea lo conferma anche la concezione ideologica e per così dire politica. Siccome in ambedue appaiono come persecutori persone dai nomi greci (Sevasto o Beronio ed il sacerdote Monofante) è legittima la supposizione che si tratti di predisposizione antibizantina, tendente cioè a presentare i bizantini come persecutori o come discendenti dei persecutori dei cristiani aquileiesi [45].

La tradizione indipendente dalla nostra leggenda nel catalogo dei «patriarchi» aquileiesi, secondo cui Ilario era vescovo, è da ritenere autentica e solamente confermata dalla leggenda [46]. Molto più difficile è invece la soluzione del problema della cronologia dell'attività di Ilario. Quanto è attendibile la tradizione nella leggenda secondo cui egli avrebbe subito il martirio sotto l'imperatore Numeriano nel 284?

La risposta a questo interrogativo potrebbe essere data unicamente dal modo con cui viene menzionato Numeriano come persecutore in questa e in altre leggende relative a questo ambito territoriale. Nella leggenda Numeriano viene nominato due volte come imperatore (*caesar*). Egli avrebbe emesso l'ordine (*iussio*) di

be, post aliquantum tempus ordinatus est Episcopus.

[45] NIERO, *I martiri*, 157. La disposizione antibizantina è aumentata nell'area altoadriatica nell'età dell'iconoclastia dopo il 730, soprattutto nel tardo VIII secolo; *nefandissimi Greci* hanno accecato il vescovo Maurizio, probabilmente di Cittanova (*MGH Epist.* 3 [ed. W. GUNDLACH, 590, n. 63]; CUSCITO, *Il ciborio e l'epigrafe del vescovo Maurizio a Cittanova d'Istria*, «Ricerche religiose del Friuli e dell'Istria» 3 [1984], 111-134, specialmente 128 s.). A proposito dell'orientamento francofilo della chiesa istriana intorno all'800 vedi R. UDINA, *Il placito del Risano*, AT 3,17 (1932), 1-84, spec. 25 s.; 33 s.; A. TASSINI, *Fortunato di Grado e il placito del Risano*, «Pagine Istriane» 3, 1/4 (1950), 22-28; cfr. anche J. FERLUGA, *Überlegungen zur Geschichte der byzantinischen Provinz Istrien*, «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas» 35/2 (1987), 164-173, specialmente 169 s.; L. MARGETIĆ, *Quelques aspects du plaid de Rizana*, «Revue des Études Byzantines» 46 (1988), 125-134; KRAHWINKLER, *Friaul*, 215 ss.; BRATOŽ, *La chiesa istriana nel VII e nell'VIII secolo*, «Acta Histriae» 2 (1994), 65-77, specialmente 73 ss.

[46] Una posizione ipercritica fu presa a questo proposito da PICARD, *Le souvenir*, 583; secondo lui Ilario era un martire estraneo (pannonico?) e le sue reliquie sarebbero state trasportate nella tarda antichità in Aquileia. Questo santo, venerato come un santo locale, sarebbe stato nel IX secolo identificato con il secondo omonimo vescovo del catalogo dei «patriarchi» aquileiesi.

persecuzione e a lui sarebbe stato sottomesso il *praeses* aquileiese Beronio [47]. Oltre a Numeriano vengono menzionati gli imperatori o più precisamente due imperatori (*imperatores, domini nostri imperatores*) che emisero l'ordine (*praeceptum*) di persecuzione [48]. L'ordine dell'imperatore avrebbe minacciato con gravi pene quei cristiani che si fossero rifiutati di sacrificare, d'altra parte avrebbe però contenuto la promessa, in una formulazione non troppo chiara, di premi materiali [49]. La terminologia dell'ordine contro i cristiani (*iussio, praeceptum*) è imprecisa, la disposizione riguardante i premi per i dissidenti non è storica [50]. La situazione storica presupposta dalla leggenda e la terminologia imperiale non corrispondono né alla primavera del 283 (un augusto e due cesari) e neppure a quella del 284 (due augusti, dei quali Numeriano si tratteneva in Oriente). La collocazione delle vicende in epoche precedenti è parimenti inattendibile [51]. La descrizione degli avvenimenti non corrisponde al periodo delle tetrarchie, dopo l'anno 293, con la divisione del potere tra due imperatori e due cesari. Aquileia dipendeva sempre dall'imperatore Massimiano (addirittura negli anni dal 293 [?] fino al 296 e dal 299 al 305 insieme con Milano la sua residenza), pertanto anche al tempo della persecuzione dei cristiani (dal 303 al 305) la città era una delle residenze dell'imperatore [52]. Dopo la fine della prima tetrarchia, dal maggio

[47] *Passio Hilarii 3*: ... *cum a Numeriano Caesare jussio venisset, ut Christiani idolis sacrificarent...* (cap. 9)... *si haec ad Caesarem pervenerint...*

[48] *Passio Hilarii 3*: ... *sacrifica diis secundum praecepta Imperatorum...* (cap. 7)... *non obeditis Imperatorum praeceptis...* (cap. 9) *Praeceptum enim dominorum nostrorum Imperatorum continet, ut, si quis ex Christianis fuerit inventus, percunctatus puniatur.*

[49] *Passio Hilarii 3*: ... *qui autem noluerint* (sc. sacrificare) *diversis poenis afficiantur: obaudientes autem magnum bonorum honorem consequantur.*

[50] Cfr. H. LAST, *Christenverfolgung II (juristisch)*, RAC 2 (1954), 1219 s.

[51] DE RUBEIS, *MEA*, 40 s. riteneva che gli avvenimenti descritti potevano collocarsi negli anni 203-208 (Settimio Severo e Caracalla come imperatori e Geta come cesare) ovvero nell'anno 170 (in base alle leggi dell'imperatore Marco Aurelio e del già defunto Lucio Vero i cristiani aquileiesi sarebbero stati perseguitati del cesare Commodo).

[52] BARNES, *The new Empire*, 56. Sulla possibilità dell'esistenza del palazzo imperiale in Aquileia vedi M. BONFIOLI, *Soggiorni imperiali a Milano e ad Aquileia da Dio-*

del 305 alla primavera del 307, Aquileia era governata dal cesare e poi imperatore Severo, il quale aveva la residenza a Milano e non risulta che abbia perseguitato i cristiani [53].

Un possibile riflesso della tendenza antimassimianea della leggenda lo si potrebbe intravvedere nella testimonianza secondo cui Ilario avrebbe dovuto sacrificare nel tempio di Ercole, e precisamente «al grande Ercole», patrono della città. Ciò fa pensare all'attributo imperiale di Herculius dato a Massimiano e poi anche a Severo e a Massenzio [54].

Sembra tuttavia tardivo il riferimento degli eventi della leggenda a questo periodo. Gli elenchi dei «patriarchi» aquileiesi e tutta la tradizione aquileiese collocano infatti Ilario anteriormente a Crisogono (indubbiamente vittima della persecuzione di Diocleziano o di Massimiano) [55]. È da escludere la probabilità che fossero vittime della persecuzione del tempo di Diocleziano addirittura due vescovi (ovvero tre, se consideriamo anche Crisogono II). I dati della leggenda non ci possono pertanto dare elementi sostanzialmente attendibili per la datazione della morte di questi due martiri.

B. Servolo da Trieste

Il martirio di s. Servolo è, territorialmente e temporalmente, il più vicino a quello di Ilario e Taziano. Egli avrebbe subito il

cleziano a Valentiniano III, AAAd 4 (1973), 130 s. e N. Duval, *Les palais impériaux de Milan et d'Aquilée. Réalité et mythe*, AAAd 4 (1973), 155 ss.

[53] Cfr. p. 358, n. 8.

[54] *Passio Hilarii 5*: *Sacrifica magno Herculi, et vide gloriam et virtutem ejus*... (cap. 4): ... *et compello deos colere, qui praebent hujus civitatis salutem, et per quos mundus gubernatur*. Il giudizio rispecchia il culto di Ercole ad Aquileia (vedi Calderini, *Aquileia romana*, 150 s.) e probabilmente anche del potere civile di Massimiano nella città. In questo caso la distruzione delle statue di Ercole da parte del santo (cap. 6) e del tempio stesso (cap. 8) potrebbe rispecchiare anche l'opposizione cristiana contro questo imperatore persecutore dei cristiani.

[55] Pp. 68 s., n. 104.

martirio a Trieste il 24 maggio del 284. Ce lo riferisce la leggenda (*BHL* 7642), dal seguente contenuto [56]:

I genitori cristiani Eulogio e Clemenzia avevano un unico figlio, Servolo. Bello d'aspetto, ancor più bello d'animo, egli si dedicò fin dalla fanciullezza alla vita di devozione. A dodici anni abbandonò i genitori e si ritirò a vivere in una grotta, nelle vicinanze della città [57], dove rimase un anno e nove mesi; quindi, per esortazione divina, ritornò in famiglia. Sulla via del ritorno una serpe di insolita lunghezza gli sbarrò la strada. Servolo la domò facendo il segno della croce e soffiando verso di essa. Dopo il ritorno a casa e la precoce morte del padre, egli divenne celebre per le guarigioni miracolose. Con il segno della croce, con la posa delle mani e con l'esorcismo guarì dapprima un giovane ossesso, quindi il figlio febbricitante di una vedova, poi il muratore Didimo, infortunatosi sul lavoro, e numerosi altri. La gente incominciò perciò ad affluire da lui.

Quando l'imperatore Numeriano emise l'editto contro i cristiani era *praeses* a Trieste Giunilio (*Iunillus*) [58]. Questi ordinò al suo sostituto Ataulfo (*Attulfus*) di far chiamare Servolo; Ataulfo rimase stupefatto della bellezza del giovane. I soldati condussero Servolo dal *praeses*. Seguì la tor-

[56] La leggenda fu pubblicata da KANDLER, *Pel fausto ingresso* (aggiunta in *Atti dei santi martiri Tergestini,* al quarto posto) ed infine da SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 68-73 (76-79; moderna traduzione italiana). Per i manoscritti vedi i codici cividalesi IX, ff. 104r-106v; XII, ff. 62r-63v; XXIII, ff. 88v-91r; SCALON - PANI, *I codici*, 97, 110, 142). Una libera traduzione della leggenda è riportata da MANZUOLI, *Vite et fatti*, 46-53; un'ampio riassunto italiano, anzi quasi un libero rifacimento del testo della leggenda, è riportato da IRENEO DELLA CROCE, *Historia*, 405-411 e da BUTTIGNONI, *San Giusto,* 39-44. Tra gli scrittori di cose antiche in Slovenia ritengono la leggenda fonte storica e ne riportano il contenuto SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 201 s.; VALVASOR, *Die Ehre*, II/VIII, 569 s. e BAUZER, *Historia,* 2, 80-83. Della bibliografia merita prendere in considerazione soprattuttuo: A. NIERO, *Zoello, Servolo, Felice, Silvano e Diocle*, BS 12 (1969), 1485-1487 (con ampia bibliografia); MARINI, *Leggende*, 1401 s.; SAXER, *L'Istria*, 57-60; CUSCITO, *Martiri,* 86-89; *Le origini*, 52 s.; GRÉGOIRE, *Le passioni*, 105; PARENTIN, *Una pergamena*, 374 ss.

[57] Nella tradizione posteriore Grotta di San Servolo, circa 300 metri a nordest del castello di San Servolo, noto luogo di pellegrinaggio (*Krajevni leksikon Slovenije* I, Ljubljana 1968, 143, voce «Socerb»; *ANSl*, 143, *sub voce* «Jama pod Socerbskim gradom» [Grotta sotto il roccione del castello di S. Servolo]).

[58] Nome poco conosciuto (sopra Iunillus, *quaestor sacri palatii* dell'imperatore Giustiniano negli anni 541/2-548/9, di origine africana, descritto da PROCOPIUS, *Anecdota 20,17* [ed. H. DEWING, LCL, Procopius VI, 1969, 240] come un'officiale ignorante e corrotto, vedi PLRE III, 742); il governatore della Regio X era in questo tempo probabilmente *corrector Italiae* M. Aurelius Sabinus Iulianus (cfr. n. 11; ZACCARIA, *Il governo*, 99).

tura: dapprima venne bastonato, seguì l'escoriazione con uncini, infine gli fu versato addosso olio bollente. Non avendogli la tortura provocato alcun dolore, e al contrario provandone egli piacere, gli fu versata addosso, su proposta dei consiglieri di Giunilio, dell'urina affinchè gli fosse tolta la forza magica. Non giovando neppure ciò, fu condotto fuori dalla città e ucciso. La madre Clemenzia assieme ad altri cristiani raccolse di notte il suo corpo e lo seppellì degnamente. Il giorno del martirio: 24 maggio.

La leggenda è un tardo elaborato agiografico di scarso valore. Si tratta di «romanzo storico» che si fonda con ogni probabilità su una spuria tradizione. Nel Martirologio Geronimiano viene menzionato in questo giorno il martirio di Zoilo e Servolo *in Istria* [59]: si tratta di falsa tradizione di martiri che vanno collocati a Listra nella Licaonia (provincia di Galatia) in Asia Minore. Il dato del Martirologio Geronimiano venne adattato da Floro con l'immissione dei martiri «siriaci», accolta in seguito dal Parvum Romanum, da Ado, quindi da Usuardo e infine dal Martirologio Romano: tutti menzionano in questo giorno il gruppo di martiri (Zoilo, Servolo ovvero Servilio, Felice, Silvano e Diocle) in Istria. La tradizione deriva da una erronea lettura o ripetizione di nomi nel Martirologio Geronimiano [60]. Dagli elogi di questi martirologi si rileva che i compilatori non conoscevano, oppure non presero in considerazione, la leggenda triestina, essendo questa di origine posteriore e di carattere locale. Ignoto è il tempo della sua origine. Si formò certamente prima della metà del sec. XIV, quando la riprese con esattezza e compiutezza il cronista veneziano Dandolo [61]. Un'altra fonte, di contenuto pressoché identico a

[59] Vedi Saxer, *L'Istria*, 58 s.

[60] Vedi p. 140, n. 316.

[61] *Chronica*, a. 284 (p. 26): *Servulus apud Tergestum ex christianis ortus parentibus, adolescens factus genitoribus relictis et patria specum intravit, et post menses XXII, ut vox de celo sibi dixerat, inde exivit, et serpentem horibilem signo crucis in campo occidit, et demoniacum quemdam, ac Fulgencie natum magnis febribus contrictum, et Didimum structorem, semivivum quia ex alto ceciderat, liberavit, eosque cum familiis et aliis multis christianos fecit. Tunc Ymulus, iussu Numeriani, in Tergesto preses, Servilium sacrificare renuentem, variis tormentis afflixit, et eum, gladio in guture suo iniecto, martirem fecit, VIIII kalendas Junii; cuius corpus Clemencia mater eius sepelivit.*

quello della leggenda, è rappresentata dall'inno liturgico in onore di s. Servolo, tramandatoci dall' *Ordo breviarii secundum consuetudinem Aquilegensem et Tergesti ecclesiam per circulum anni* del periodo tra il 1316 e il 1348, che secondo alcuni studiosi sarebbe anteriore alla leggenda [62].

Neppure la tradizione del culto di questo santo a Trieste risale a un tempo anteriore. La testimonianza più antica del suo culto è data dalla sua raffigurazione nel mosaico absidale della cattedrale di S. Giusto (l'abside di S. Giusto, laterale destra) degli inizi(?) del XIII sec. [63]. Che il culto di questo santo a Trieste fosse parecchio più antico (era infatti diffuso anche fuori della città) lo testimonia il suo culto anche in Venezia. Al martire triestino era dedicato il più antico monastero di Venezia (costruito nelle vicinanze del palazzo ducale), menzionato per la prima volta in un documento dell'819 e in seguito varie volte nelle cronache veneziane [64]. Oltre a questo monastero, che esistette fino all'inizio del sec. XII, erano dedicate a Servolo in Venezia anche alcune chiese ed un monastero femminile [65]. Le testimonianze sulle

[62] L'inno, composto da 60 dimetri, contiene tutti gli elementi della leggenda eccetto il dato sull'esorcizzazione della forza magica dal martire. È stata pubblicata da KANDLER, *Pel fausto ingresso* (subito dopo la leggenda) e infine da SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 66-68; vedi anche 65 e 81 n. 13. L'opinione secondo cui l'inno sarebbe anteriore al testo della leggenda è stata espressa da NIERO, *Zoello, Servolo* (come nella n. 56), 1485, che data l'origine della leggenda nel 1330.

[63] D. GIOSEFFI, *I mosaici parietali di San Giusto a Trieste*, AAAd 8 (1975), 285 ss., particolarmente 294; CUSCITO, *Die Basilika San Giusto*, Bologna 1978, 19 (fig. 23), 21 ss.; *Storia*, 26 ss.; *Le origini*, 59 (fig. 8) (illustrazione n. 8).

[64] Documento dell'anno 819 (CESSI, *Documenti* 1, n. 44) e JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum* (MONTICOLO, *Cronache*, 108, versi 13-17 e nota 4) riportano la notizia secondo cui nel maggio dell'819 l'abbate del monastero di S. Servolo Giovanni, già patriarca aquileiese (gradese), si trasferì con i monaci del monastero, possedendo questo troppa poca terra e giacendo nella palude, nel nuovo monastero di S. Ilario. Parte dei monaci rimase nel vecchio monastero fino agli inizi del XII sec. Vedi KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 170 s.; SPAGNOLO, *La prima evangelizzazione*, 61; KRAHWINKLER, *Friaul*, 219, 220 n. 98.

[65] In relazione agli avvenimenti dell'anno 1001 è menzionata *sancti Servuli ecclesia, que non longe a ducis palacio scita decernitur* (JOHANNES DIACONUS, *Chronicon Venetum*, p. 162, versi 6 s.). L'esistenza delle chiese e di un monastero femminile consacrati a s. Servolo è menzionata anche nell'*Origo civitatum Italiae*, ed. tertia (p. 144, ver-

chiese e sui monasteri dedicati in Venezia a s. Servolo vengono collegate dalle cronache con le persone provenienti dai luoghi relativamente vicini a Trieste: l'abbate Giovanni era patriarca di Grado, la famiglia Calbani si trasferì dall'Istria in Venezia. Ciò dimostrerebbe il culto di s. Servolo nell'ambito triestino già nell'alto medioevo, di cui non rimase però alcuna testimonianza. Dagli accenni al culto nell'alto medioevo e dal fatto che lo stesso nome (Servilius) fosse ben radicato nell'onomastica istriana e aquileiese dell'epoca antica [66] si potrebbe supporre che dietro lo sfondo della leggenda si celi comunque un personaggio reale, specialmente se si considera che la leggenda parla, contrariamente al martirologio, di un solo martire, che negli elogi non viene nominato per primo. Il Martirologio Geronimiano offre la possibilità che accanto al nome di Servolo stesse inizialmente l'indicazione «in Istria» e che le note Lystra (riferita a Zoelo) e Istria (per Servolo) fossero ridotte in un'unica indicazione del luogo [67]. L'autenticità della tradizione locale relativa a questo martire sarebbe comprovata anche dall'analisi antropologica delle sue reliquie [68].

Che si tratti di una leggenda di origine piuttosto tarda lo dimostra anche la stessa struttura. Dai motivi essenziali che si riscontrano in essa sembrerebbe un centone. L'autore riprese gli elementi principali da tre fonti: dalle leggende aquileiesi di Ermacora e Ilario, dalla leggenda triestina di Eufemia e Tecla e da varie vite di santi, specie monaci: sicché la leggenda rappresenta nel medioevo una sintesi molto apprezzata dell'ideale del martirio e di quello monastico. Alla tradizione aquileiese ci riportano i

si 10-13: *Particiaci patrocinia multa erant habentes de Sancto Georgio et Calbani de Sancto Servolo. Ambo insimul duas ecclesias fecerunt ad honorem illorum. In ecclesia Sancti Servoli monasterium constituerunt monacharum* (p. 147,17: *Calbani de Capra Ystrie venerunt...*).

[66] I *Servilii* si riscontrano a Pola (*I.I.* X,1,382, 383, 384, *ILJu* 1199), a Parenzo (*I.I.* X,2, 24) e ad Aquileia (Calderini, *Aquileia romana*, 546; *IA* 3192).

[67] Saxer, *L'Istria*, 59.

[68] Cfr. Bellomi, *L'autenticità*; Cian, *Il culto*, 23 s., 31; Corrain, *Reliquie*, 126 ss., 131-142; Novello, *Note*, 183 s.

seguenti motivi: l'eccezionale bellezza di Servolo, che ricorda quella di Ermacora [69]; la guarigione del figlio di un cittadino triestino il quale venne a supplicare – come Ulfio e Gregorio nella leggenda di s. Ermacora – per suo figlio e fu esaudito solo con la testimonianza della propria fede [70]; il nome del vicario (*vicarius*) del preside Ataulfo, che qui appare come un potenziale convertito di ceto superiore [71]; l'accusa di magia nei confronti del martire [72]. Alla leggenda di Ilario e Taziano ci riportano la valutazione del contenuto dell'editto contro i cristiani [73] e il modo con cui Servolo domò il serpente; allo stesso modo infatti Ilario soffiò fuori dal tempio di Ercole le statue pagane [74]. In entrambe le leggende viene sottolineata l'onnipotenza del segno della croce.

Del patrimonio delle leggende triestine l'autore dava la precedenza a quella di Eufemia e Tecla. Servolo aveva appena dodici anni quando si ritirò in solitudine e quattordici quando subì il martirio per la fede in Cristo. La prima età ricorda quella della martire triestina Tecla, la seconda quella di sua sorella Eufemia [75]. Epifania, madre delle vergini triestine, apprese con grande gioia

[69] *Passio Serv.* (SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 68,5): *Erat enim speciosus, quo nullus poterat esse formosior* (cfr. *Passio Herm. 3*); vedi anche F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prag 1965, 463 ss.

[70] *Passio Serv.* (SZOMBATHELY, *L'ufficio*, 69,29 - 70,25); *Passio Hermagorae 1-3*. In modo quasi identico è formulata in entrambe le leggende la condizione della guarigione: *Si credideris ex toto corde tuo in nomine Domini mei Iesu Christi, videbis filium tuum sanum a demonio* (*Passio Serv.*, p. 70,9) ovvero *Si credideris in Dominum Jesum Christum ex toto corde tuo, videbis filium tuum (ex integro) sanum* (*Passio Herm. 15*). Anche le guarigioni degli ossessi hanno formulazioni molto simili (*Passio Serv.* p. 70,15 ss.; *Passio Hermacorae 15-18*).

[71] *Passio Serv.* (71,31 - 72,1); cfr. *Passio Hermacorae 1*; vedi anche pp. 45 s., n. 44 e p. 86 n. 159.

[72] *Passio Serv.* (73,1-4), cfr. *Passio Hermacorae 14*; sopra p. 53, n. 66.

[73] *Passio Serv.* (71,26-28): *... exiit edictum a Numeriano imperatore, ut, si quis Christum colens non sacrificaret ydolis, diversis penis affligeretur*; cfr. *Passio Hilarii 3*: *... qui autem noluerint* (scilicet sacrificare) *diversis poenis afficiantur.*

[74] *Passio Serv.* (69,18 ss.): *... fecit signum crucis in fronte sua et exsufflavit in faciem serpentis, statimque disruptus per medium serpens et mortuus est* (cfr. 70,18 s.). *Passio Hilarii 6*: *... et signum faciens in labiis, exsufflavit in simulacris, quae statim elisa sunt tamquam pulvis.*

[75] *Passio Serv.* (69,1 ss.); cfr. *Passio Euphemiae et Theclae 4*.

la notizia dell'arresto e del conseguente martirio per la fede; così pure la madre di Servolo Clemenzia della morte del figlio [76]. L'autore riprese molto dalle vite dei monaci, così ad esempio la vita nella caverna, secondo la rivelazione divina, la fuga da casa, il motivo delle guarigioni miracolose (ne beneficiano coloro che hanno comunque bisogno di aiuto – la vedova con l'unico figlio ammalato), il motivo della lotta contro il serpente ovvero contro il drago [77].

La datazione della leggenda al periodo in cui l'imperatore (*imperator*) Numeriano avrebbe emesso l'editto (*edictum*) sulla persecuzione dei cristiani, è, per il modesto valore stesso della leggenda, più che controversa. L'autore ha evidentemente derivato la datazione da altre fonti, senonché, data la diversa terminologia, è poco probabile che l'abbia presa in prestito dalla leggenda aquileiese di Ilario e Taziano [78]. I nomi della leggenda sono stereotipati nomi cristiani e non sembrano radicati nell'onomastica [79]. Il nome greco del padre di Servolo (Eulogius) e del muratore guarito da Servolo (Didimus) sono un riflesso dell'elemento greco in città, forse del fatto che la leggenda (ovvero almeno il suo abbozzo) si era formata già in epoca bizantina o al tempo in cui la memoria di essa era ancora viva.

[76] *Passio Serv.* (73,15 ss.): *...iugulaverunt eum* (scilicet Servulum). *Quo audito genetrix eius nomine Clementia, cum magno gaudio veniens...* Cfr. *Passio Euphem. et Thecl.* 4: *Haec audiens Epiphania mater eorum, cum gaudio magno orationem fudit...*

[77] Vedi F. Graus, *Volk* (come nella n. 69), 60 ss., 105 ss., 232; a proposito del soggiorno degli asceti nelle grotte, soprattutto nell'Oriente e soltanto in modo sporadico nell'Occidente, cfr. brevemente Bratož, *Östliche und westliche Elemente im Mönchsideal Severins*, in: *1000 Jahre Ostarîchi - seine christliche Vorgeschichte*, Innsbruck - Wien 1996, 56 n. 103.

[78] Vedi n. 73. Nella leggenda aquileiese Numeriano appare come cesare (*caesar*) (cfr. p. 206 n. 47), qui invece come *imperator*. Nella leggenda aquileiese avrebbe dato la *iussio* ovvero il *praeceptum*, qui invece l'*edictum*.

[79] Paralleli onomastici si riscontrano solo per Didimo e Clemenzia nelle iscrizioni di Pola (*I.I.*, X,1, 306, 382), per Clemenzia anche in Aquileia (*IA* 1532). Il nome *Didymus* era in Occidente raro (vedi *Nomenclator*; 18 casi, di questi 8 nell'Italia settentrionale).

C. Germano da Pola

La leggenda del martire di Pola Germano (*BHL* 3842) colloca la persecuzione dei cristiani al tempo dell'imperatore Numeriano. Eccone il contenuto [80]:

Al tempo in cui governava l'imperatore Numeriano, uno dei più feroci persecutori dei cristiani, e a Pola era stato per la terza volta nominato *praeses* e giudice Antonio, viveva in città il trentaduenne cristiano Germano, nobile di origine, tutto dedito alla fede e alla vita ascetica. Su ispirazione divina si presentò al *praeses* come fervente cristiano, desideroso di subire il martirio per la fede. Il *praeses* lo fece arrestare e rinchiudere per tre giorni nel carcere. Germano trascorse questo tempo in preghiera e digiuno. Il quarto giorno fu condotto, per ordine del *praeses*, in teatro dove fu interrogato in presenza di un numeroso pubblico. Avendo Germano offeso gli dei pagani e respinto il sacrificio a Giove e Apollo, fu sottoposto a una lunga e complessa tortura. Dapprima fu torturato col fuoco e bastonato, quindi gli furono versati sul ventre pece e olio bollente, poi fu tormentato con torce ardenti, graffiato con uncini e infine, dopo che gli era stato imposto sulla testa un elmo rovente, fu nuovamente bastonato. A Germano queste torture non provocarono alcun dolore, anzi, non le sentiva affatto. Non avendo ottenuto l'effetto desiderato, il giudice fece interrompere la tortura: a questo punto Germano rivolse la parola ai presenti, particolarmente ai cristiani, confortandoli nella fede. A conclusione del suo discorso uno dei consiglieri del giudice, Gioviniano, propose che fosse pronunziata quanto prima la sentenza ed eseguita la pena di morte: Germano infatti non provava dolore per la tortura e aveva distolto dal paganesimo già 3000 persone. Il preside pronunziò la sentenza. Germano fu condotto fuori della città e decapitato al terzo miglio. La notte seguente il diacono Eladio con alcuni cristiani trasportò nascostamente il suo corpo e lo seppellì degnamente in un luogo vicino. La leggenda non riporta la data del martirio.

[80] La leggenda è pubblicata in AB 17 (1898), 173-176. L'unico studio notevole e anche fondamentale è di De Franceschi, *La leggenda*. Le succesive descrizioni si basano sui risultati di questa dissertazione. Vedi anche A. Niero, *Germano, santo martire di Pola*, BS 6 (1965), 259-260 (con bibliografia particolareggiata a cui converrebbe aggiungere anche E. Polaschkek, *Pola,* RE XXI, 1, [1951], 1249); Nežić, *Istarski sveci*, 267.

Di Germano si hanno pochissime notizie. La leggenda ci è stata tramandata dal *Magnum legendarium Austriacum*, originario probabilmente dell'Austria Inferiore, conservato in più manoscritti del XII e del XIII sec.: in esso la festa del martire è riportata al 30 maggio [81]. Dei documenti polesani in cui viene menzionato Germano, si sono conservati solo il *Kalendarium Ecclesiae Polensis* in due manoscritti del XIV e del XV sec. (il primo è frammentario, il secondo colloca la festa di Germano al 29 aprile), il «Proprium sanctorum» in due manoscritti del XIV e del XV sec., in cui sono conservati frammentariamente alcuni passi della leggenda, adattati ai bisogni liturgici, e gli statuti civici degli anni 1431, 1500 e ca. 1650 [82]. Qui si esauriscono le testimonianze sul martire polesano Germano. Non lo menzionano nè le antiche cronache veneziane che riferiscono del culto di numerosi martiri istriani in Venezia e neppure Dandolo, che è del resto bene informato sull'Istria e conosce le leggende dei tre martiri *sub Numeriano* dell'area dell'alto Adriatico (Ilario e Taziano, Servolo e Mauro di Parenzo). Il culto di questo martire era evidentemente, per quanto riguarda il territorio, così limitato e per di più offuscato dal culto di Tommaso apostolo, patrono della città [83], da essere sconosciuto in un ambito più vasto. A Germano furono dedicate quattro chiese nelle vicinanze della città (a Brestovica – un tempo S. Germano – dove il martire sarebbe stato decapitato [84], a Dignano, a Signole e a Brioni, quest'ultima del sec. XV, l'unica conservata [85]). Nella stessa città non si è conservata neppure una

[81] Lhotksy, *Quellenkunde*, 220 s.; vedi anche De Franceschi, *La leggenda*, 250.

[82] De Franceschi, *La leggenda*, 251 ss. Il frammento dal libro liturgico relativo al martirio di s. Germano (*In festo sancti Germani martyris, ad vesperas*), composto da sette antifone, è stato pubblicato da Kandler, *L'Istria* 2 (1847), 237.

[83] Cuscito, *Cristianesimo antico,* 150.

[84] De Franceschi, *La leggenda*, 253; sul toponimo San Germano vedi anche De Franceschi, *La toponomastica dell'antico agro polese desunta dai documenti*, AMSI 51-52 (1939-1940), 175.

[85] De Franceschi, *La leggenda*, 253; A. Niero, *Germano* (come nella n. 80; con la fotografia della chiesa a Brioni); Nežić, *Istarski sveci*, 267.

delle circa venti chiese. Le reliquie non vengono mai menzionate con attendibilità. Il culto di questo martire era nella stessa città di Pola molto modesto e tramontò del tutto nel sec. XVII. Germano non viene menzionato dagli scrittori delle cose antiche del sec. XVII e XVIII né istriani, né veneziani né carniolini (per l'ultima volta viene menzionato dal Manzuoli nel 1611 [86]). La leggenda del suo martirio divenne nota appena verso la fine del secolo scorso, quando fu pubblicata per la prima volta.

Non disponendo, sul martirio del martire, di altre fonti indipendenti dalla leggenda, il problema della sua identificazione diventa molto complesso. Il martire Germano è menzionato in verità nel Martirologio Geronimiano il 29 aprile, ma si tratta del presbitero di Alessandria [87]; nei giorni 28 e 31 maggio è invece ricordata la festa dell'omonimo santo parigino e di un altro ignoto martire, probabilmente africano [88]. È pertanto poco probabile che la menzione di uno di questi Germani avesse dato occasione per la datazione della festa del martire polesano. Nel *Kalendarium Venetum* del sec. XI è citata al 30 maggio la festa del vescovo Germano assieme al vescovo emonense Massimo. La data è corrispondente alla festa del martire polesano, ma non è possibile accertare tra i due un qualche legame [89].

A sostegno della genuinità della leggenda vi sono alcuni elementi indubbiamente antichi. La menzione della città di Pola con la precisazione *in capite Histriae provinciae* corrisponde preci-

[86] Cfr. De Franceschi, *La leggenda,* 253 s.

[87] *MH, Apr. 29* (217).

[88] *MH, Mai 28* (278); *Mai 31* (283 e 285, n. 24).

[89] Niero, *Germano,* 260. In relazione al fatto che nel calendario viene menzionata la festività del vescovo Germano assieme al vescovo emonense Massimo è molto probabile che vi si celi il vescovo *Germanus Aemoniensis,* uno dei firmatari dell'atto di donazione del vescovo ravennate Massimiano al monastero di Pola di S. Andrea e alla chiesa di S. Maria Formosa del 547 (Kandler, *CDI,* a. 547; De Rubeis, *MEA,* 192 citando la stessa fonte leggeva *Germanus Bononiensis*, parimenti Kos, *Gradivo* I, 38 [32]). Vedi anche Kos, *Izbrano delo* (Opere scelte), Ljubljana 1982, 24 (con l'espressione del dubbio che si tratti del vescovo di Cittanova, ciò che sosteneva soprattutto Babudri, *Ruolo*, 335 s.).

puamente all'epoca bizantina [90], quando la tradizione del martire era ancora molto viva, così pure l'indicazione di *judex* per il più alto funzionario civile della città [91]. Anche l'accenno all'interrogatorio e alla tortura nell'anfiteatro è verosimilmente genuina, si sa

[90] La denominazione *Histria provincia* si riscontra dapprima in Cassiodoro negli anni 537/538 (*Variae 12,22,1*; ed. A.J. Fridh, *CCSL* 96 [1973], 489) evidentemente come riflesso del fatto che l'Istria nel periodo gotico si era amministrativamente staccata dalla *Venetia* alla quale era congiunta dal tempo di Augusto in poi. In seguito si riscontra questa denominazione specialmente nell'epoca bizantina. Per quel tempo viene adoperata dalle seguenti fonti: lettera dell'esarca ravennate Smaragdo o Romano del 585 o 590 (*MGH Epist.* 3, 147); lettera di Gregorio Magno del 599 (*Registrum epistolarum 9,153*; *CCSL* 140 A, 708); *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* per l'anno 628 (Monticolo, *Cronache*, 10); *Anonimo Ravennate, Cosmographia IV, 31; 38* (edd. M. Pinder - G. Parthey, Berlin 1860, 256; 293); lettera del patriarca di Grado al papa Stefano III e la risposta del papa degli anni 768-772 (*MGH Epist.* 3, 712 ss.). La denominazione si riscontra più volte nelle fonti del periodo franco e succesivamente fino all'anno 1000 (così nel placito di Risano dell'804; R. Udina, *Il placito del Risano,* AT 3,17 (1932), 67; infine A. Petranović - A. Margetić, *Il placito del Risano*, Atti-Rovigno 14 [1983-1984], 55 ss.; ristampa in *Capodistria tra Roma e Venezia. Contributi per la storia di Capodistria,* Ljubljana 1989, 81 ss.; con traduzione tedesca in Krahwinkler, *Friaul,* 202 ss.); nella carta di Lodovico il Pio anteriormente all'anno 827 (Kandler, *CDI*, A. 815); nella carta di Ottone II del 972 (... *Histriam Italiae provinciam...*; *MGH Diplomata* 2, 21[29 v. 36]) e in vari passi della *Cronaca veneziana* di Giovanni Diacono relativi agli anni 875; 876; 1000 (Monticolo, *Cronache,* 121,15, 122,11, 156,12). In seguito prevale sempre di più il termine *marchia.* In alcune menzioni, soprattutto posteriori, si potrebbe pensare che il termine *provincia* fosse sia anacronistico sia di contenuto neutrale (*regione*). Sul molto complesso problema della storia amministrativa dell'Istria nella tarda antichità e nell'alto medioevo vedi L. Margetić, *Neka pitanja u vezi s Istrom (I-VII stoljeće)* (Alcune questioni riguardanti l'Istria), «Živa antika» 32 (1982), 53-82 e J. Ferluga, *Überlegungen* (p. 205 n. 45); Idem, *Untersuchungen zur byzantinischen Provinzverwaltung. VI-XIII Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze,* Amsterdam 1992, 313 ss., 401 ss.; Idem, *L'Istria tra Giustiniano e Carlo Magno,* AV 43 (1992), 175-190. L'indicazione di Pola come capitale dell'Istria è corrispondente soprattutto al periodo bizantino (vedi Udina, *Il Placito del Risano*, 17; Ferluga, *Überlegungen*, 166; nel Placito di Risano è menzionato *primus omnium primas Polensis*, nell'elenco delle città tributarie *tempore Graecorum* e poi dopo la conquista franca dell'Istria 788 si trova *civitas Polensis* al primo posto), sebbene la si riscontri espressamente appena negli atti della sinodo mantovana dell'827 (*MGH Leges 2 /Concilia* 2, 568,33: *populi Polensis, quae civitas caput est Histriae, decretum...*; cfr. anche Krahwinkler, *Friaul,* 177, 230).

[91] *Judex* è menzionato nella leggenda sei volte (capp. 1; 3; 4; 5; 7 bis) come sinonimo di preside, il quale viene pure menzionato sei volte (capp. 1; 3; 4; 6; 7). *Judex* era nel periodo bizantino il più alto funzionario civile nelle città istriane, il quale, come tutti gli altri, veniva eletto (vedi F. Mayer, *Die Dalmatinisch-istrische Munizipalverfassung im Mittelalter und ihre römischen Grundlagen*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung» 24 [1903], 262, 265; Ferluga, *Untersuchungen*, 403 s. e *L'Istria*, 176).

infatti che gli anfiteatri furono usati anche a questo scopo [92]. Sorprende però il fatto che la pena di morte non fosse stata eseguita qui, come avveniva solitamente, se si pensa che l'anfiteatro di Pola si trovava fuori delle mura cittadine e in questo caso non vi sarebbe stato alcun impedimento in proposito [93]. L'antichità della leggenda viene confermata anche dalla tradizione del luogo della sepoltura di Germano, avendo questa località conservato il nome di S. Germano fino al secolo scorso [94]. Ad effettivi processi contro i cristiani si richiama anche l'accusa di magia ossia l'attribuzione di forza magica ai martiri cristiani. La leggenda non menziona personalità appartenenti ai ranghi superiori della gerarchia ecclesiastica: oltre alla folla di fedeli viene infatti nominato solo il diacono, dal nome greco Elladius, che seppellì il corpo del martire [95]. La leggenda non fu dettata da aspirazioni giuridico-ecclesiastiche o ecclesiastico-politiche né riflette una predisposizione antibizantina. Il termine tecnico di *vir venerabilis* per indicare il diacono(!) e di *consiliarius* per il consigliere del giudice sono troppo generici per poterne dedurre la datazione dell'origine della leggenda; si usarono infatti dalla tarda antichità lungo tutto il medioevo [96].

Accanto a questi elementi, in base ai quali si potrebbe datare l'origine della leggenda al sec. VII od VIII [97], la leggenda contiene varie componenti stereotipate che si riscontrano anche in altre leggende dell'area aquileiese e soprattutto istriana. Ciò sembra indicare l'origine contemporanea delle leggende pervenute nella

[92] Vedi per esempio *Martyrium Carpi, Papyli, Agathonices, 36* (KIRCH, *Enchiridion,* 58).

[93] Cfr. DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 252.

[94] DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 253.

[95] Cap. 7 (AB 17 [1898], 176,36).

[96] Sul contenuto del titolo *vir venerabilis*, che veniva abitualmente adoperato per i vescovi, vedi E. JERG, *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außenkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung* («Wiener Beiträge zur Theologie» 26), Wien 1970.

[97] DE FRANCESCHI, *La leggenda*, 250, datava la sua origine nel V o nel VI sec.; questa datazione ci sembra troppo anticipata.

forma scritta: (1) l'appartenenza all'alto ceto sociale del martire [98], rilevabile in quasi tutte le leggende in cui se ne parla; (2) la descrizione della tortura che in questo caso oltrepassa ogni limite di ragionevolezza (non viene infatti tralasciato, si può dire, alcuno strumento standard di tortura); (3) i momenti di tortura non si susseguono gradualmente dal più lieve al più disumano ma si sovrappongono liberamente [99]. Elemento stereotipato è anche la ripetizione del numero tre: Germano in carcere pregò e digiunò per tre giorni; prima di morire convertì circa 3000 persone (qui è chiara l'analogia con la tradizione delle vergini aquileiesi); fu decapitato presso il terzo miglio fuori dalla città, come vi furono sepolti secondo la tradizione Ermacora e Fortunato [100]. In perfetta sintonia con le leggende aquileiesi e istriane è il giudizio sugli dei pagani, considerati demoni indegni, condannati all'inferno [101]. Si ricollega alla leggenda di Ilario e Taziano e a quella di Servolo – eccetto che nella datazione dell'avvenimento al tempo di Numeriano – anche nell'accentuato ideale ascetico (monastico), ossia nel continuo digiuno e nella preghiera nonché nella resistenza a qualsiasi tortura [102].

[98] Cap. 2 (174,11): ... *ex parentibus nobilissimis*. Cf. Graus, *Volk* (come alla p. 212 n. 69), 68.

[99] L'abituale ordine nelle leggende (frustazione - graffiatura con uncini - fuoco) è qui mutato: fuoco - bastonata - olio bollente e pece, con contemporanea tortura col fuoco - graffiatura con uncini - «incoronazione» con l'elmo rovente - frustazione.

[100] Cap. 3 (174,33 ss.): ... *ingresso eo in carcerem... tribus diebus et tribus noctis ieiunans et orans. Orante autem eo, lumen refulsit clarum in carcere, ita ut admirarentur custodes ipsi valde*; cap. 7 (176, 26 ss.): *iam paene tria milia virorum a cultura separavit... foras muros civitatis duxerunt usque ad miliarium tertium, ibique accessit spiculator, amputavit caput eius.* Cf. anche sopra p. 58, n. 75 e pp. 94 s.

[101] Cap. 3 (174,27 ss.): *inimice Dei et minister satanae, patris tui, qui habitat in idolis tuis surdis et mutis et sine spiritu et absque visu et sine gressu*; cap. 5 (175,26 ss.): *nam daemones, quos colitis, qui possident corda vestra, numquam eis sacrificabo.* Vedi anche tavola 2 (pp. 158 ss.).

[102] Cap. 2 (174,12 ss.): *qui cottidie in Dei praeceptis permanebat, orationibus et ieiuniis Christum deprecabatur... quadam nocte, dum oraret...* Alla leggenda aquileiese si richiama anche il motivo della luce misteriosa che illumina il martire nel carcere (cap. 3; cfr. *Passio Hermacorae 11*). Per l'importante ruolo del digiuno e dell'*oratio continua* nel monachesimo primitivo vedi Bratož, *Östliche und westliche Elemente* (come alla p. 213 n. 77), 56 s. (nn. 104 e 106).

Il problema più importante è se si tratta di un martire del tempo dell'imperatore Numeriano. Questi, all'inizio della leggenda, viene citato più volte come il più feroce e costante persecutore dei cristiani: ciò che è impossibile, data la breve durata del suo governo. Le sue leggi anticristiane vengono definite *impia praecepta* [103]. La descrizione del tempo e delle circostanze della morte di Germano sono del tutto inattendibili e inesatte nel contenuto, e ricordano alquanto la descrizione di simili avvenimenti della leggenda aquileiese di Ilario e Taziano.

D. Pelagio da Emona

L'ultimo martirio avvenuto al tempo dell'imperatore Numeriano nell'area d'influenza aquileiese in senso stretto (sempre in territorio italico) fu quello del martire emonense Pelagio. Ne parla la leggenda (*BHL* 6615) [104]:

> Al tempo dell'imperatore Numeriano vivevano a Emona, città della Carnia, due coniugi molto facoltosi e devoti, Pelusio e Ilaria. Avevano solo un figlio, Pelagio, che educavano nelle virtù cristiane. Quando Pelagio ebbe sette anni lo affidarono al presbitero Uranio, il quale viveva nascosto per timore di essere perseguitato. Pelagio perse il padre all'età di 12 anni e la madre a 18 anni. Entrato in possesso dell'eredità, dapprima liberò tutti gli schiavi e divise loro i suoi beni, quindi decise di vivere insieme a Uranio. Quando ebbe 25 anni ebbe inizio da parte di Numeriano una feroce persecuzione dei cristiani. Allora giunse a Emona, come delegato dell'impera-

[103] Cap. 1 (173, s.): *imperium obtineret impiissimus Numerianus, saepe christianorum persecutor... sua impia praecepta dirigeret per omnes regiones civitatis vel oppida...*; cap. 7 (176,30): *inoboediens praeceptis domini imperatoris inventus est...*

[104] *AA SS* Aug. 6 (1868), 161-163; quattro nuovi manoscritti sono riportati da H. FROS, *Inédits*, 368; vedi anche i codici cividalesi X, 158v-160v; XIII, 83r-85v; XV, 163r-169v; XXII, 110r - 113v (SCALON, *Un codice*, 14 s., 24; SCALON - PANI, *I codici*, 102, 117, 122, 140 s.). È stata riassunta e commentata dai cultori di cose antiche carniole SCHÖNLEBEN, *Carniolia*, III,202-203 e VALVASOR, *Die Ehre*, II/8, 552-556, tra i cultori di cose antiche istriane soprattutto da TOMMASINI, *De' commentarii*, 313-319. Singoli punti di vista della leggenda ed il culto del santo sono stati trattati anche da KANDLER, *Di s. Pelagio*: URIZIO, *Relazione storica*, 177-184 (testo italiano della leggenda); J. PINIUS, *AA SS*, Aug. 6 (1868), 151-163; BABUDRI, *S. Pelagio* (encomio); P. RABIKAUSKAS, *Pelagio*, BS 10 (1968), 442-443; PARENTIN, *Cittanova d'Istria*, 205-208.

tore, il giudice Eulasio, che in precedenza aveva prestato servizio in varie città, e fece uccidere molti cristiani. Egli giunse in città alla terza vigilia; all'alba radunò la popolazione e rese pubblico l'editto dell'imperatore secondo il quale venivano condannati a morte tutti coloro che si sarebbero rifiutati di sacrificare agli dei pagani.

Quando Pelagio venne a sapere ciò, decise, su ispirazione divina durante la preghiera, di presentarsi al giudice come cristiano. Eulasio lo fece arrestare e rinchiudere in carcere. Il terzo giorno, prima che iniziasse l'interrogatorio, visto il contegno provocatorio di Pelagio, diede ordine di torturarlo. Fu legato al cavalletto di tortura, percosso con nodosi bastoni, graffiato con uncini, gli fu versato addosso olio bollente e infine fu legato e fatto rotolare sui cocci. A Pelagio la tortura non provocava alcun dolore, anzi, egli rispondeva al giudice con maggior fermezza. Seguì la sentenza di morte. Pelagio fu condotto fuori delle mura della città e decapitato. Di notte giunse il presbitero Uranio con i fedeli e seppellì cristianamente il corpo del martire. Il martirio di Pelagio fece convertire numerosi cittadini al cristianesimo. Il giorno del martirio: 28 agosto.

Prima di soffermarci sull'analisi della leggenda e sul problema quanto mai complesso delle reliquie e del culto di questo santo, ci sembra opportuno accennare alle altre fonti in cui egli viene menzionato. Dall'antichità non ci è pervenuta alcuna testimonianza della sua esistenza. Pelagio viene menzionato solo nel manoscritto del Martirologio Geronimiano di Reichenau, della prima metà del sec. IX, in cui però non viene indicato il luogo del martirio [105]. Egli non viene menzionato nei martirologi storici anteriori, bensì nel calendario in versi di Wandalbert (circa 848) e in seguito fino al Martirologio romano – per lo più contrassegnato come martire di Costanza presso Bodensee oppure dell' omonima città della Gallia [106]. Il più antico martirologio che colloca,

[105] *MH, Aug. 28* (p. 472): *et alibi sancti Pelagii martyris.* L'unico manoscritto con questo elogio, il *Breviarium Richenoviense*, risale agli anni tra l'827 e l'842, tuttavia le aggiunte sono solo del sec. XII (edi *AA SS* Nov. II/1 [1894], p. XXXIV).

[106] Wandalbertus, *Martyrologium, Aug. 28* (ed. E. Duemmler, *Poetae Latini aevi Carolini* 2 [Berlin 1962, 2 ediz.], 592): *Urbs Alamannorum recolit Constantia sanctum / Hac quoque Pelagium fuso pro sanguine clarum* (vedi anche *PL* 121, 609; questi due versi si trovano soltanto nel *Codex Sancti Galli* 250 e nel *Codex Bruxellensis* 10615; a proposito del martirologio vedi anche J. Dubois, *Les martirologes*, 59 s.). *MR, Aug 28*

conformemente alla leggenda, il martirio di Pelagio a Emona in Carnia è quello di Notker (circa 896) [107]. Questo dato rappresenta il *terminus ante quem* per l'origine della leggenda. Alcuni autori posteriori, che pure si basavano su questa leggenda ma ai quali sembrava inaccettabile la localizzazione del martirio *in provincia Carnia*, collocavano il martirio di Pelagio nella regione greca dell'Acarnania [108]; tra questi addirittura Petrus de Natalibus (1372), il che è piuttosto sorprendente per un autore di Venezia. Solo dal sec. XVI in poi (tranne l'elogio nel Martirologio Romano) la leggenda divenne nota come fonte di venerazione di questo santo a tal punto che Pelagio viene menzionato come indiscusso martire emonense, da collocarsi cioè nell'Emona carniolina o istriana.

La leggenda contiene una serie di motivi riscontrabili in altre leggende di quest'area in cui si descrivono i martiri della persecuzione di Numeriano. Non resiste alla critica la datazione degli avvenimenti al tempo di questo imperatore. Già gli studiosi del passato ritennero assurdo il fatto secondo cui la vita di Pelagio, dall'infanzia al martirio subito all'età di 25 anni (si tratta di ben vent'anni!) possa venir collocata nell'arco di tempo di appena un anno di governo di Numeriano [109]. Tra i persecutori del cristianesimo solo Diocleziano governò per vent'anni. Numeriano viene indicato come *imperator* [110], una volta come *princeps* e in un punto

(4) (p. 365): *Constantiae in Gallia sancti Pelagii martyris, qui sub Numeriano imperatore et Evilasio iudice martyrii coronam accepit*. Vedi anche *MR*, 366 n. 4 e *AA SS* Aug. 6 (1886), 152 A.

[107] NOTKERUS, *Martyrologium, V. Kal. Sept.* (*PL* 131,1114): *Eodem die Emmoniae, quae est civitas Carniae, passio sancti Pelagii martyris. Qui tempore Numeriani imperatoris, agente Velasio* (Evilasio) *judice, pro fide Christi primo ferri pondere collo manibusque gravatus, in carcerem truditur; eductus virgis verberatur, dein fustibus caeditur, postea equuleo suspensus, ungulis laceratur, oleo bulliente ventrem infunditur, super fragmenta testarum, ligatis manibus ac pedibus, protrahitur, postremo capite truncatur.*

[108] Tutti i passi sono riportati in *AA SS* Aug. VI (1868), 151 s.

[109] Cap. 1: *Temporibus itaque Numeriani imperatoris erat quidam vir... cum coniuge sua... habentes unicum filium, nomine Pelagium...* (cap. 2) *Cum autem esset annorum viginti et quinque facta est acerrima persecutio Christianorum sub imperio Numeriani imperatoris...* Cf. J. PINIUS, *AA SS* Aug. VI (1868), 160 s.

[110] Capp. 1, 2 bis, 6 bis, 10.

come *dominus noster invictissimus princeps*, ossia con un epiteto anacronistico [111]. Per quanto riguarda il rapporto del martire con l'imperatore, è sintomatico il fatto che il martire lo consideri non come suo sovrano ma come sovrano dei persecutori; in questo modo l'autore della leggenda delineò molto adeguatamente l'odio verso lo stato secolare romano che molti cristiani al tempo delle persecuzioni consideravano opera del diavolo [112]. La leggenda attribuisce a Numeriano il decreto (*praeceptum*) della violentissima persecuzione dei cristiani, dopo lunghi anni di governo [113], com'era avvenuto in effetti al tempo di Diocleziano. Esecutori del decreto erano gli incaricati (*iudices*) dell'imperatore che si spostavano da luogo a luogo per sottoporre a interrogatorio i cristiani. Si tratta di una concezione che si riscontra ripetutamente nelle leggende, secondo cui la persecuzione era ordinata direttamente dall'imperatore e da lui condotta [114]. Già prima dell'inizio della persecuzione si sarebbe notato grande odio dei pagani del luogo verso i sacerdoti cristiani, i quali erano pertanto costretti a vivere nell'illegalità [115]. La descrizione della persecuzione è quindi del tutto inattendibile e da essa non è possibile ricavare neppure un dato certo.

[111] Cap. 3. Il titolo *dominus noster*, a dir il vero, corrisponde al periodo numerianeo ed è documentato anche per l'imperatore Numeriano (*ILS* 609, 2291; entrambe le volte assieme a Carino) ma il titolo *invictissimus princeps* non è abituale. L'epiteto *invictissimus* veniva usato soprattutto in corrispondenza con *imperator* oppure *augustus* (così anche per Numeriano; *ILS* 605), eccezionalmente in corrispondenza con *princeps*. Il titolo *dominus noster invictissimus princeps* veniva usato, da fonti che conosciamo, solo per l'imperatore Giuliano (361-363; *ILS* 755; iscrizione di Concordia), titoli molto simili si riscontrano successivamente per Valentiniano I e Teodosio I (*ILS* 775; 780). Cf. P. Kneissl, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser* (*Hypomnemata* 23), Göttingen 1969, 95 s., 172.

[112] Cap. 6: ... *tuus imperator te fecit ministrum sathanae*... (cap. 9)... *qui* (scilicet diabolus) *et cor vestrum et principis vestri possidet*. Cfr. p. 319, n. 175.

[113] Cap. 2: ... *facta est acerrima persecutio Christianorum*... (cap. 3)... *imperiale praeceptum ... non obedientes praeceptis domini nostri invictissimi principis... Erant(!) enim immensa persecutio adversus Christianos...*

[114] Cap. 2: *Et veniens quidam iniquissimus judex, Evelasius nomine, directus a Numeriano imperatore...* (cap. 3)... *qui per multas civitates pergyrans, multos Christi servos per bonam confessionem transmisit cum victoria et palma Dominum*.

[115] Cap. 1: ... *commendaverunt eum* (scilicet Pelagium) *cuidam presbytero, nomine Uranio, qui erat occultus propter metum persecutionis paganorum*.

L'indicazione di Emona come città della Carnia [116] ci pone di fronte al complesso problema dell'interpretazione storica. Siccome tale indicazione si riscontra già nel martirologio di Notker, anteriore all'anno 900, conviene prestarle la massima attenzione. È ovvio che non si tratta della Carnia nell' odierno Friuli settentrionale, che allora non esisteva come unità regionale o addirittura amministrativa e organizzativa (come si potrebbe supporre dall' indicazione di «*provincia*») [117]. Nella leggenda Carnia non può essere altro che Carniola. Si tratta di una delle più antiche menzioni della Carniola, le cui radici risalgono alla divisione amministrativa nel periodo del regno degli Ostrogoti, verso la fine del sec. V o al massimo alla prima metà del sec. VI. Secondo la menzione più antica presso l'anonimo geografo di Ravenna è conosciuta sotto tre nomi: *Alpes Iuliana*, *Carneola* e *Carnech* [118]. La prima variante che il geografo indica come antiquata (riportandola due volte) non è altro che derivazione e semplificazione popolare del nome della marca d'età tardoantica denominata *Claustra Alpium Iuliarum* di cui era componente [119]. La Carnia della leggenda ricorda l'ultima variante del geografo, che si riscontra il maggior numero delle volte [120]. La variante *Carneola* (o *Carniola*), pur essendo attestata una sola volta (e forse in seguito interpolata), ma

[116] Cap. 1: *...in civitate Emmona, quae est in provincia Carnia...* (cap. 2) *...in supra memoratam civitatem Emmonem* (!).

[117] Cfr. VEDALDI IASBEZ, *La* Venetia *orientale,* 203; Carnia è menzionata nell'alto medioevo due volte nella *Donatio Sestensis* (762; cfr. KRAHWINKLER, *Friaul,* 91 s.).

[118] *Cosmographia, 4,21-22* (edd. M. PINDER - G. PARTHEY, Berlin 1860, 221 ss. ovvero *Itineraria Romana* I/2, ed. J. SCHNETZ, Stuttgart 1990, 58 s.). Le notizie del geografo relative alle odierne regioni slovene sono state analizzate e poste in una cornice storica da M. KOS, *Postanek in razvoj Kranjske* (L'origine e lo sviluppo della Carniola), «Glasnik Muzejskega drustva za Slovenijo» 10 (1929), 25 ss. e sopratutto da ŠAŠEL, *Opera selecta*, 588-591, 728-739, 816 s.; vedi anche P. ŠTIH, *Kranjska (Carniola) v zgodnjem srednjem veku* (La Carniola nell'alto medioevo), in: *Zbornik Brizinski spomeniki,* Ljubljana 1996, 13-26.

[119] *Cosmographia 4,21* (p. 293: *Alpes Juliana antiquitus dicebatur...*); *4,37* (p. 293: *quod iugum Carnium dicebatur ab antiquis Alpis Iulia*). Cfr. J. ŠAŠEL, *Opera selecta,* 728 ss.; L. MARGETIĆ, *Neka pitanja* (come alla p. 217 n. 90), 67; VEDALDI IASBEZ, *La* Venetia *orientale,* 77 ss.

[120] Nella *Cosmographia* il nome *patria Carnech (Carnich)* viene menzionato quat-

che era l'unica ad affermarsi nel tempo [121], è il diminutivo del nome *Carnia* (piccola Carnia). In base a ciò è possibile supporre quando ebbe origine la leggenda. L'indicazione di Emona come città *in provincia Carnia* nella leggenda corrisponde alla divisione amministrativa nella prima fase del dominio dei Goti, all'inizio del sec. VI, e poi nuovamente dopo la vittoria di Bisanzio sugli Ostrogoti [122]. Per cui si può giustamente supporre che la leggenda ebbe origine tra la metà del sec. VI e l'inizio del sec. X, più probabilmente verso il primo limite di tempo che verso il secondo.

Il motivo dei genitori cristiani facoltosi il cui unico figlio si dedica alla vita della fede e alle virtù cristiane ricorda la leggenda del martire triestino Servolo. Il nome del padre, Pelusio, è molto raro, mentre Ilaria, il nome della madre, appartiene ai nomi cri-

tro volte e poi un'altra volta come *patria Carnium* (*Cosmogr. 4,37*; p. 293) e come *iugum Carnich* nel riassunto di Guidone della Cosmographia. U. Schillinger-Häfele, *Der Name «Carnich» in der Kosmographie von Ravenna*, AV 26 (1975), 255-258 in base all'analisi di questi passi è arrivata alla conclusione che la forma originale del nome è *Carnium* e che la forma *Carnich* è derivata dall'aggettivo *Carnicus* dopo la caduta dell'ultima sillaba (*Carnic, Carnich*). La nostra variante *Carnia* deriva quindi dall'originale forma del geografo di Ravenna *Carnium*, il che dimostra la sua origine antica.

[121] La Carniola, come successiva fonte, è menzionata da Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum 6,52* (ed. G. Waitz, *MGH In usum scholarum*, Hannover 1878, 236) della fine del sec. VIII e nell'atto di donazione di Ottone II del 973 (*MGH Diplomata* II, n. 47, p. 56,33 s.; Kos, *Gradivo* 2, 444 [338]). Nell'anonimo geografo *Carneola* è probabilmente un glossa posteriore (Schillinger-Häfele, *Der Name «Carnich»*, 257) e come tale è certamente posteriore alla forma *Carnia* nella nostra leggenda. Vedi anche Štih, *Kranjska* (Carniola), 15.

[122] L'anonimo geografo ravennate, che descrive probabilmente le condizioni di vita nel tardo periodo del regno degli Ostrogoti, colloca Emona (*Atamine; Cosmogr. 4,20*; p. 220; Kos, *Gradivo* I, 223) al confine tra Carniola e Valeria (*Valeria quae et Media appellatur provincia*), tuttavia nel territorio di quest'ultima. Si tratta evidentemente di una situazione eccezionale quando i Bizantini in guerra contro i Goti staccarono la parte orientale della Carniola aggregandola probabilmente alla neocostituita *provincia Media* ovvero *Valeria* (Šašel, *Opera selecta*, 590, 738; a proposito della provincia Valeria vedi anche R. Härtel, *Die Provinz Valeria und das Fortleben ihres Namens im Mittelalter*, «Festschrift H. Baltl», Innsbruck 1978, 275-282 e E. Tóth, *Provincia Valeria Media*, AArchHung 41 [1989], 197-226). Anteriormente Emona apparteneva alla Carniola, e anche dopo la vittoria dei Bizantini sui Goti, e questa idea è presente anche nella nostra leggenda. Su Emona presso l'anonimo geografo vedi anche Šašel, *H krajevnima imenoma Emona in Ljubljana* (Dai toponimi Emona e Ljubljana), «Linguistica» 24 (1984), 251-253; *Opera selecta*, 713.

stiani più comunemente usati, come pure il nome di Pelagio e Uranio. Tuttavia nessuno di questi nomi trova riscontro nel materiale onomastico a noi pervenuto dall'area presa in esame [123]. È interessante il fatto che Eulasio venga sempre indicato come giudice (*iudex*; una sola volta viene indicato da Pelagio come tiranno) [124] e mai con l'indicazione localmente più usuale per i persecutori, cioè *praeses*. Per le forze di polizia al suo servizio l'autore della leggenda usa come sinonimi *quaestionarii, tortores, ministri* [125]; tutti e tre i termini corrispondono all'uso linguistico sia della tarda antichità sia dell'alto medioevo. L'arrivo del giudice durante la notte è un mezzo d'espressione per graduare la drammaticità e corrisponde, nell'area presa in esame, alla leggenda triestina di s. Lazzaro [126]. La minaccia del giudice di gettare i corpi dei cristiani uccisi in pasto ai cani ricorda la leggenda delle vergini aquileiesi [127]. Il rimprovero rivolto ai cristiani perché all'inizio della persecuzione hanno in massa rinnegato la fede e sacrificato agli dei pagani ricorda i fatti realmente avvenuti al tempo delle persecuzioni di Decio [128].

Tutta una serie di elementi ricorda la leggenda di Germano di Pola: durante la preghiera Pelagio sentì una voce divina che lo incitava a opporsi ai persecutori, così sarebbe stato partecipe dell'aiuto divino. L'atteggiamento provocatorio di Pelagio davanti ai persecutori ricorda alquanto Germano. La descrizione dell'arresto con l'imposizione di gravi pesi, la chiusura nella parte più

[123] *Nomenclator* registra soltanto un *Pelusius* (Hispania), tuttavia 6 *Pelagii*. Cfr. anche *ILCV* III, voce *Pelagius*.

[124] Cap. 4.

[125] Cap. 4: ... *tortores praesto sunt*... (cap. 5) ... *quaestionarii*... (cap. 8) ... *manus quaestionariorum succendebantur*... (cap. 9) ... *jussit ministris*... (cap. 10) ... *educentes ergo eum ministri foris muros*...

[126] Cap. 3: ... *cui cum noctis hora tertia sub silentio civitatem fuisset ingressus*...; cfr. *Passio Lazari 2* (KANDLER, *Pel fausto ingresso...; Atti*..., al primo posto).

[127] Cap. 3; cfr. *AA SS* Sept. 1 (1868), 608 E.

[128] Cap. 3: *Quo audito universi viri et mulieres derelinquebant Deum, et sacrificabant diis*. Cfr. CYPRIANUS, *De lapsis 7* (*PL* 4, 471) e EUSEBIUS, *HE 6,41,11-13* (*SC* 41, 147 s.).

profonda e oscura del carcere, dove al santo appare la luce, il versamento dell'olio bollente sul ventre come momento culminante della tortura (l'olio scotta in questo caso, come nel caso di Germano, le mani degli aiutanti del carnefice, mentre al martire sembra acqua fresca), la tortura davanti alla folla che prova compassione della vittima mentre il martire rivolge spesso ad essa gli occhi, convertendola con il suo eroico comportamento, – tutto ciò si riscontra già nella leggenda del martire di Pola [129]. Nella prima parte (percosse, graffiature con uncini) la tortura ricorda quella di Ilario di Aquileia, nella seconda parte (cavalletto da tortura, graffiatura con uncini, tortura con cocci) ricorda invece il martirio di Januario e Pelagia [130]. Merita sottolineare questa somiglianza in quanto si tratta dell'omonima martire (o secondo il Martirologio Geronimiano di un martire!) e l'autore poteva ispirarsi al dato di questo martirio, benché neppure esso sia genuino [131].

In base a queste somiglianze si potrebbe considerare la leggenda del martire Pelagio un centone letterario con minimo valore storico [132]. Di fronte alla descrizione di tutta una serie di elementi stereotipati e poco individualizzati è possibile rilevare l'influsso di alcune leggende. La somiglianza con la leggenda di Germano traspare non solo nei motivi ma anche nella formulazione stessa. Si può pertanto a buon diritto concludere che le due leggende nella loro forma definitiva ebbero origine press'a poco nella stessa area (tutti i manoscritti della prima e la maggior parte di quelli della seconda derivano dall'area compresa tra la Germania meridionale e l'Austria) e approssimativamente nello stesso periodo di tempo (indubbiamente anteriori al sec. X).

[129] Vedi Tavola 4 (p. 228).

[130] *MH, Jul. 11* (368); *MR, Jul 11. (3)* (pp. 281 e 282 n. 3).

[131] L'atto del martirio di Januario e Pelagia è ripreso dalla leggenda dei martiri milanesi Nabore e Felice (vedi *MH, Jul. 10*; pp. 362 e 366 n. 132).

[132] Cfr. Lieb - Wüthrich, *Lexikon*, 50.

Tavola 4

Passio Germani	Passio Pelagii
cap. 2. Quadam nocte, dum oraret, subito facta est ad eum vox dicens: Surge, Germane, exaudita est deprecatio tua, et non te despexit Deus... Mane ergo surgens esto obviam huic impiissimo iudici...quoniam ego sum tecum...(3) Surgens autem diluculo...et procedente iudice iniquitatis, exiit obviam ei, et clara voce dixit ad eum Germanus...	cap. 4. Eadem vero hora, cum orationem faceret ad dominum, facta est ad eum vox de caelo, dicens: Surge, Pelagi exaudita est oratio tua. Ego enim tecum sum, et non te deseram: descende et confunde audaciam tyranni istius... beatissimus autem Pelagius descendens ad civitatem et se in faciem iudicis obtulit, dixitque ad eum...
Audiens haec Antonius praeses, iussit eum teneri et in custodiam mitti cum multo ferri pondere manibus et pedibus et collo constrictum...incluserunt eum custodes in interiore custodia, in loco tenebroso...	(5) Audiens haec Evelasius iudex, jussit eum ferri pondera collo et manibus mitti, et sic in carcerem protrahi... Cum autem protraheretur in carcerem ingresso eo in interiorem custodiam, in loco obscurissimo reliquerunt eum quaestionarii.
Orante autem eo, lumen refulsit clarum nimis in carcere, ita ut admirarentur custodes ipsi valde.	Ipse quoque flexis genibus orationem ad Dominum effudit... Statimque refulsit lumen in carcere clarius sole, et non recessit usque in mane.
(5) Cacabos inplentes pice et adipe atque oleo supposito ignem diutius ferventem eius ventrem superfundite... Cumque diutius ferveret cacabus, incendebat manus carnificum, beatissimo autem martyri nihil nocebat... (6) hic ignis nullum mihi dolorem, sed refrigerium praestat.	(8) jussit oleo valde calente ejus ventrem perfundi. Cumque hoc factum fuisset, manus quaestionariorum succendebantur, sancto autem martyri erat frigidum, quasi frigida aqua in hyemis temporibus esset perfusus. (7) Cumque hoc factum fuisset, nullum dolorem sentiebat.
Dixitque iniquissimo iudici sanctus Germanus: Erubesce iam cum patre tuo diabolo, qui possidet cor tuum...	(9) Et dixit judici: Jam erubesce cum patre tuo diabolo... qui et cor vestrum et principis vestri possidet.

spectante universo populo... sanctus Dei manu sua innuebat silentium, et exclamavit omnibus qui crediderant in Dominum... Jesum Christum, qui mihi tanta beneficia praestabit...	(7) Universus autem populus ex circumstantibus... exclamaverunt in conspectu judicis... magis fides accrescebat populo circumstanti. Sanctus autem Pelagius dicebat universis: Videtis, quanta sint praestita beneficia Domini mei Jesu Christi...
(7) Eadem nocte veniens quidam vir Dei venerabilis Elladius diaconus occulte cum multis viris religiosis et fidelibus...	(10) Veniens autem mediae noctis tempore Uranius presbyter... cum fidelibus... una cum populis, qui per ejus passionem crediderunt.

Il problema del martire Pelagio si complica enormemente se si analizzano le testimonianze relative alle sue reliquie e al suo culto, al quale sono interessate ben tre città: Costanza sul lago omonimo, Emona e Cittanova d'Istria. Che si tratti del martire di Costanza lo conferma la maggior parte dei martirologi in cui viene menzionato, da quello di Wandalbert (circa 848, in cui Pelagio viene menzionato per la prima volta) fino a quello romano. Le notizie delle cronache locali sono imprecise. Il *Chronicon Constantiense*, richiamandosi chiaramente alla leggenda, menziona Pelagio come cittadino emonense, il quale avrebbe subito il martirio a Costanza, e riferisce sul suo culto al tempo del vescovo Salomone II (885-891); gli *Annales eremi Deiparae matris* riferiscono che fu il vescovo Salomone III a trasportare nel 918 le reliquie del martire Pelagio (*corpus integrum!*) da Roma e a elevarlo a patrono della città [133]. La seconda testimonianza si contrappone a Wandalbert il quale considera Pelagio martire di Costanza ben 70 anni prima di questo avvenimento. L'identità del martire le cui reliquie giunsero a Costanza nel 918 non è chiara. Forse si tratta veramente del martire di Emona (non esiste in proposito alcuna notizia relativa al trasporto delle sue reliquie da Emona a Roma) oppure di un martire omonimo. È però importante il fatto che si ac-

[133] *AA SS* Aug. VI (1868), 153 ss.

cenni con certezza alle reliquie del martire Pelagio a Costanza appena dal 918 in poi. Il suo culto si diffuse da Costanza in vari luoghi della Svevia (Rotweil, Reichenau), in Svizzera (monastero di Bischofszell), a Praga e nella penisola pirenaica (?) [134].

La leggenda ci è pervenuta in undici manoscritti: quattro del territorio tedesco e svizzero (Reichenau, Speyer, Stuttgart, St. Gallen), uno di quello austriaco (Zwettl), quattro cividalesi e due veneziani [135]. In essa Emona carniolina viene menzionata come luogo del martirio di Pelagio, mentre Costanza non viene neppure menzionata. Qui occorre sottolineare il fatto che la leggenda non contiene testimonianze né sul trasporto del corpo del martire né sul successivo culto. Considerando il fatto che si tratta di una leggenda conosciuta soprattutto nell'ambito tedesco, per quanto riguarda il luogo del martirio possiamo in ogni caso dare la precedenza a Emona e non a Costanza: dai manoscriti tedeschi ci si aspetterebbe infatti una preferenza per Costanza. A prima vista sorprende il fatto che a Lubiana, nei tempi più antichi, non vi siano tracce del culto di questo santo. Pur trattandosi di un martire emonense leggendario, di lui nella Lubiana medioevale non si seppe nulla. Il distacco dall'antichità era talmente netto per cui solo da Schönleben (i più importanti scritti storici sono del 1674 e 1681) in poi incominciò ad affermarsi gradualmente l'idea (e definitivamente soltanto verso la fine del secolo scorso) che sotto le rovine romane dell'area lubianese fosse sepolta l'antica Emona [136]. Quand'anche il culto di questo santo fosse esistito a Emona nella tarda antichità, di fronte a tale distacco è del tutto comprensibile che non ne rimanesse alcuna traccia. Pertanto si comprende perché Pelagio non sia stato menzionato nei due documenti relativi all'istituzione della diocesi di Lubiana, del 1461 e del 1462 [137], e

[134] *AA SS* Aug. VI (1868), 155 ss.; LIEB - WÜTHRICH, *Lexikon*, 50.

[135] *AA SS* Aug. VI (1868), 160; FROS, *Inédits*, 368; SCALON, *Un codice*, 14 s., 24; SCALON - PANI, *I codici*, 102, 117, 122, 140-141 (vedi p. 220 n. 104).

[136] Vedi ŠAŠEL, *Opera selecta*, 561 (= RE Suppl. 11 [1968], 543 s.).

[137] Il vescovo Sigismund Herberstein sosteneva in una lettera del 1698 circa (ve-

che in tutta la diocesi lubianese non gli fosse dedicata una chiesa e neppure un altare. Solo Schönleben e Valvasor cercarono con la loro vasta erudizione e con amor patrio di acquisire questo martire a Lubiana [138]. Che le loro deduzioni non si fondassero su un culto più antico lo conferma il fatto che non accennano alle reliquie e che soccombettero alla teoria, allora prevalente, secondo la quale il luogo del martirio sarebbe stata la città di Costanza, senonché cercarono di individuare questa città nelle vicinanze di Emona, riconoscendola in Neviodunum nella Carniola Inferiore. Cercarono di colmare la lacuna delle fonti sostenendo l'ipotesi secondo cui le reliquie furono trasportate, verso la fine del sec. VI, da Neviodunum (Costanza) a Roma e da qui, agli inizi del sec. X, a Costanza su quel lago. La premura di questi due studiosi dell'antichità si riflette nella lettera del vescovo Sigismund Herberstein alla Santa Sede intorno al 1698, in cui chiede il permesso di introdurre nella diocesi di Lubiana la venerazione di alcuni nuovi santi, tra i quali anche di *sancti Pelagii item Emonensis* [139]. Dopo questo tentativo di acquisire Pelagio a Emona (ossia Lubiana) non vi fu nessuno ad occuparsi delle fonti, e Pelagio, come probabile martire emonense, svanì sempre di più dalla coscienza degli storici e teologi locali [140].

di infra n. 139), che alcuni santi, tra i quali anche s. Pelagio, erano venerati già al tempo della fondazione della diocesi nel 1461 (vedi Koblar, *Praznovanje*, 248).

[138] Schönleben, *Carniolia* III, 203; Valvasor, *Die Ehre*, II/8, 554 ss.

[139] *De sanctis Aquileiensibus, quorum officia in sua Ecclesia celebrari petit episcopus Labacensis* (Koblar, *Praznovanje*, spec. 249).

[140] Come martire emonense viene solo menzionato da A. Linhart, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Österreichs* I (Laibach 1788), 430; P. Hitzinger, *Začetki keršanstva na Slovenskem* (Inizi del cristianesimo in Slovenia), in: *Zlati vek ali Spominica na čast ss. Hermagoru in Fortunatu, sv. Nikolaju in ss. Cirilu in Metodu* (Ljubljana 1863), 10 e A. Fekonja, *O začetkih kristjanstva na Slovenski zemlji* (Sopra gli inizi del cristianesimo nella terra slovena), in: *Letopis Matice Slovenske za leto 1882 in 1883*, Ljubljana 1883, 176. Non viene neppur menzionato da *LS* e da Šašel nelle sue numerose opere su Emona (solo in *Opera selecta*, 561 n. 1 = RE Suppl. 11 [1968], 547 ritiene la leggenda unitilizzabile). Tuttavia è interessante il fatto che sotto l'influsso di Schönleben e di Valvasor si affermò il culto di s. Massimo (vedi p. 176, n. 409) mentre non si potè affermare il culto di s. Pelagio. Dei diversi *Propria sanctorum* della diocesi di Lubiana dal tempo di Valvasor in poi (1687; 1729; 1781,

Il terzo luogo a contendersi la «cittadinanza» di Pelagio è Cittanova d'Istria. Esistono due gruppi di fonti per la ricerca sull'origine dell'idea di Emona istriana come luogo del martirio di Pelagio. Il primo gruppo è rappresentato dalla tradizione leggendaria che è possibile ricostruire almeno approssimativamente. Si tratta infatti di un processo di graduale adattamento della leggenda del martire emonense all'Emona istriana. Mentre entrambi i manoscritti veneziani considerano luogo di martirio Emona *quae est provinciae Carniae*, [141] nei dati posteriori italiani il luogo degli avvenimenti è cambiato. Ferrarius, che fu il primo a sostituire, nel catalogo dei santi d'Italia, la Carnia con l'Istria, fu tuttavia del parere che il martire fosse morto a Costanza; perciò concepì l'idea del trasporto dei suoi resti mortali da Costanza in Istria (!) [142]. Il risultato conclusivo di questo sviluppo è la variante istriana della leggenda che non ci è pervenuta in originale (resta aperto il problema se fosse esistita in forma compiuta) [143] ma è conosciuta nella trascrizione italiana. Si tratta di una trasposizione relativamente esatta degli avvenimenti della leggenda nell'Emona istriana, con alcuni particolari che non si ritrovano nella leggenda originaria: vi è menzionato il vescovo Massimo, è ancor più accentuato l'ideale monastico, si descrive il comportamento eroico della popolazione all'inizio della persecuzione (in contrasto col comportamento deludente nella leggenda originaria), i nomi sono in par-

con l'aggiunta del 1796; cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 28 ss.) è menzionata la festività del martire Pelagio il 12 settembre (!) appena il *Proprium sanctorum apostolicae sedis indultu usibus dioeceseos Labacensis accomodatum jussu et auctoritate Antonii Aloysii Wolf episcopi Labacensis et principis*, Labaci 1848, 274 (*S. Pelagii Mart. dupl.*; siccome la lezione non viene menzionata nel *Proprium*, come nel caso di s. Massimo, si può dedurre che allora la leggenda non era ancora conosciuta a Lubiana).

[141] FROS, *Inédits*, 368.

[142] *AA SS* Aug. VI (1868), 154 E-F.

[143] TOMMASINI, *De' commentarii*, 313-318, che ci fornisce la variante istriana della leggenda, si richiama agli «autori di buona fede»; KANDLER, *Di s. Pelagio*, 230 cita come perduti i due manoscritti della leggenda, uno di Cittanova e l'altro di Parenzo. Agli «autori di buona fede» si richiamava nella sua presentazione della leggenda istriana anche URIZIO, *Relazione storica*, 178-184.

te cambiati (Pedulus e Claria invece di Pelusius e Ilaria), c'è pure l'aggiunta riguardante le reliquie. Si tratta quindi di un rifacimento secondario della leggenda nonché della formazione di una tradizione su questo santo che per lo storico è praticamente inutilizzabile.

Il secondo gruppo di fonti, più attendibile, è rappresentato dalla tradizione del culto del martire Pelagio a Cittanova. Esso viene menzionato per la prima volta nel 1146 quando il vescovo di Cittanova Adamo avrebbe dato sepoltura a s. Pelagio e a s. Massimo. Dall'iscrizione che documenta questo atto non si riesce a sapere donde fossero trasportate le reliquie; per di più i due santi non vengono menzionati come martiri né vengono presentati in coppia (Massimo come vescovo e Pelagio come diacono) [144] nello spirito della tradizione posteriore. Qui si tratta pertanto di una tipica coppia di vescovo e diacono, caratteristica per l'ambito aquileiese, senonché le parti sono invertite: Pelagio viene infatti menzionato per primo (come patrono della diocesi) sebbene per rango (vescovo) e per il periodo di tempo in cui subì il martirio (al tempo di Decio) il primato spettasse a Massimo. A testimoniare il profondo culto di s. Pelagio nella diocesi di Cittanova (come pure nelle vicine diocesi di Parenzo e di Trieste) vi sono varie chiese e cappelle dedicate a lui [145]. Pelagio era, per quanto è possibile risalire al passato, patrono di Cittanova. Il suo culto è testimoniato dai calendari liturgici della chiesa parentina ed aquileiese [146].

[144] Vedi pp. 172, n. 396.

[145] Si tratta delle seguenti chiese: la cattedrale di Cittanova, consacrata alla Vergine Maria e ai martiri Pelagio e Massimo; la chiesa *extra muros ad mare occidentale* a Parenzo (Babudri, *Le antiche chiese*, 134-137 con datazione al VI-VII sec.; Šonje, *Crkvena arhitektura*, 90, con datazione verso l'anno 800), la chiesa di Cervera e la chiesa a nord di Rovigno (Šonje, *Crkvena arhitektura*, 49 s., 181), due chiese nel Buiese, la chiesa tra Završje e Kostanjevica (con i resti delle pitture di martirio di s. Pelagio (I. Perčić, *Legenda o martiriju sv. Pelagija na freskama u stanciji Silić*, «Jadranski zbornik» 12 [1982-1985], 405-431), le chiese di Pinguente, Isola, Trieste e S. Pelagio nel Carso triestino (De Franceschi, *Saggi*, 122 s.; Parentin, *Cittanova*, 207 s.; Nežić, *Istarski sveci*, 271).

[146] *AA SS* Aug. VI (1868), 154 C; Parentin, *Cittanova*, 208.

Il rapporto tra le due tradizioni a Cittanova non è ben chiaro: la seconda tradizione del martire e diacono non corrisponde nei particolari alla prima, fondata sulla leggenda e quindi storicamente insignificante. Il problema si potrebbe risolvere ammettendo l'esistenza di due martiri omonimi il cui culto si sarebbe unificato in un unico personaggio [147]. Così si spiegherebbe anche la data della festa e l'esistenza delle doppie reliquie, di Costanza (ricevute nel 918 da Roma?) e di Cittanova (trasportate dalla periferia in città nel 1146?). Tuttavia la tarda origine della tradizione istriana e la totale assenza di questo santo presso i cronisti veneziani, i quali erano generalmente bene informati sull'agiografia istriana, sono due fatti che certamente non testimoniano a favore della tradizione istriana.

Dovendo scegliere fra le tre probabili città di appartenenza del martire, converrebbe innanzitutto escludere quella di Costanza: la locale tradizione si basa infatti sulla leggenda del martire, originario di Emona, e sulle reliquie trasportate da Roma all'inizio del sec. X. Essendo la tradizione del luogo del martirio, relativa all'Emona carniolina, almeno un secolo e mezzo più antica di quella istriana, è ragionevole supporre che si tratti di trasferimento in Istria del culto del martire che aveva subito il martirio a Emona. Sulla data si possono fare solo supposizioni: la si potrebbe collegare con le invasioni dei popoli slavi verso la fine del sec. VI, quando parte della popolazione di Emona ripiegò verso la costa settentrionale istriana, ossia verso i luoghi in cui riscontriamo il suo culto [148].

[147] Per questa opinione propendeva J. PINIUS, *AA SS* Aug. VI, 155; cfr. anche LIEB - WÜTHRICH, *Lexikon*, 50.

[148] Su questo problema molto complesso dei rapporti fra le due Emone alla luce degli avvenimenti verso la fine del sec. VI vedi ŠAŠEL, *Opera selecta*, 579 e brevemente BRATOŽ, *Krščanska Emona in njen zaton* (Emona cristiana e la sua fine), in: *Zgodovina Ljubljane*, Ljubljana 1984, 65 ss.

D. Massimiliano da Celeia

Il martirio di Massimiliano di Celeia è l'ultimo, in ordine di tempo, tra quelli che si riferiscono alla cosiddetta persecuzione di Numeriano, ed è geograficamente il più lontano da Aquileia. Massimiliano viene menzionato come martire celeiano *sub Numeriano* solo nella leggenda (*BHL* 5811-5812) risalente al tardo medioevo (sebbene esista una serie di testimonianze sul suo culto dal sec. VIII in poi); sembra pertanto opportuno riassumerla e fare adeguate considerazioni [149].

Già negli scritti di s. Ermacora e di s. Fortunato si legge che gli apostoli ed i loro discepoli istituirono diocesi e arcidiocesi, delimitandone i confini. Una di queste arcidiocesi era quella di Lauriaco, comprendente un territorio molto vasto, con 22 città in cui risiedevano i suffraganei di Lauriaco. Tra di queste era Celeia, città ricca e nota soprattutto per il suo passato militare – quasi una seconda Troia, di cui si sono conservate molte testimonianze antiche fino ai giorni nostri.

In questa città vivevano i genitori cristiani, nobili di origine, di Massimiliano, loro unico figlio. All'età di sette anni il fanciullo fu affidato dai genitori al maestro cristiano Uranio che viveva in latitanza per timore dei

[149] La leggenda è pubblicata, con un ampio saggio, in *AA SS* Oct. VI (1868), 23-58 (il testo della leggenda alle pp. 52-58). Una libera versione tedesca della leggenda di s. Massimiliano è riportata della «Cronaca di Celje» anteriore alla metà del sec. XV; vedi F. Krones, *Die Freien von Saneck und ihre Chronik als Grafen von Cilli. Zeiter Teil: Die Cillier Chronik,* Graz 1883, 51-69; traduzione slovena: *Kronika grofov Celjskih,* trad. L.M. Golia, Maribor 1972, 7-11. Il martirio di s. Massimiliano era un tema trattato molto spesso dagli storici e dagli scrittori di cose antiche nell'ambito sloveno; viene infatti trattato nello spirito della tradizione leggendaria, da: H. Megiser, *Chronica des loeblichen Ertzherzogthumbs Khaerndten* III, 80-81, Leipzig 1612, 236-241: Bauzer, *Historia* 2, 87-88; Schönleben, *Carniolia* III, 201; Valvasor, *Die Ehre* II/8, 531-537; M. Hansizius, *Germania sacra* I, Augustae Vindelicorum 1727, 30-37. In forma di lezioni viene ripresa la leggenda dai locali libri liturgici, per esempio: *Proprium sanctorum exemptae cathedralis ecclesiae et dioecesis Labacensis,* Labaci 1781, cap. *Officia aliqua sanctorum extra dioecesim Labacensem,* 43-45 ed il *Proprium sanctorum ... dioecesis Labacensis,* Labaci 1848, 293-294. Delle opere più recenti vorrei citare le seguenti: Poxrucker, *Der heilige Maximilian*; Heuwieser, *Geschichte,* 15-31; Lhotsky, *Quellenkunde,* 213 s.; Neumüller, *Sanctus Maximilianus* (studio fondamentale); K. Kunze, *Massimiliano di Celeia,* BS 9 (1967), 23-25; Kovačič, *Zgodovina,* 11 s. e J. Richter in LS 4 (1973), 87-90.

persecutori. All'età di tredici anni gli morì il padre, sei anni dopo la madre. Dopo la morte dei genitori Massimiliano liberò gli schiavi facendo loro delle donazioni e rinunciando al patrimonio. Giovane ormai maturo, si dedicò con fervore alla vita per la fede. Allora era vescovo di Lauriaco Euterio, e dopo di lui Quirino, figlio del primo imperatore cristiano Filippo l'Arabo. Nel frattempo l'usurpatore Decio uccise Filippo e diede origine alla persecuzione dei cristiani. Essendo Quirino divenuto in seguito vescovo di Aquileia, divenne vescovo di Lauriaco Massimiliano, il quale si recò a Roma, dove fu consacrato dal papa Sisto. Egli prese a convertire i pagani con grande zelo, e soprattutto con il suo esempio. Nel frattempo si susseguirono Caro, Carino e Numeriano, il più ostile ai cristiani. Al suo ritorno dalla spedizione in Persia egli fece uccidere il vescovo di Antiochia Cirillo. In quel tempo giunse a Celeia, per ordine dell'imperatore, il giudice Eulasio, con il compito di difendere il confine dagli Unni e dai Tartari (!), e di perseguitare i cristiani. Egli entrò in città alla terza vigilia e al mattino radunò i cittadini ordinando loro di sacrificare, nel tempio di Marte, agli dei pagani. Numerosi lo fecero per timore. Quando Massimiliano venne a sapere dell'inizio della persecuzione si mise a pregare e per ispirazione divina si presentò spontaneamente al giudice. Avendo decisamente respinto il sacrificio al dio Marte fu condotto, per ordine del giudice, fuori città e qui decapitato. Per timore dei pagani i cristiani lo seppellirono di notte in un luogo nascosto. Il giorno del martirio: il 12 ottobre (illustrazione n. 9).

L'autore della leggenda prosegue sostenendone l'autenticità mediante la testimonianza delle reliquie di Massimiliano. Il vescovo e missionario salisburghese s. Rupert visitò la tomba di Massimiliano 220 anni dopo la sua morte e dedicò a lui molte chiese, distribuendone le reliquie. A Passau avvennero molti miracoli per intercessione delle reliquie del martire: tra questi vengono menzionate una vittoria senza spargimento di sangue sugli assalitori della città (nel 1265) e cinque guarigioni miracolose.

La leggenda fu scritta da un ignoto autore, indubbiamente chierico di Passau, dopo l'anno 1265 [150]: a quest'anno è infatti datato nell'aggiunta il primo miracolo; nella descrizione delle guarigioni miracolose, collocate in tempo ancor posteriore, l'autore si richiama invece all'autopsia. La nomina, anacronistica, di Eulasio a comandante contro gli «Unni o i Tartari o altre genti barbare

[150] POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*, 189 ss. proponeva la datazione all'anno 1291.

dell'Oriente» ricorda invece l'invasione mongola in Europa nel 1241 [151]. Lo scritto appartiene a una serie di leggende con evidenti tendenze ecclesiastico-politiche mediante le quali l'autore cercava di attrarre il lettore. È uno scritto di propaganda con tutta una serie di verità parziali come pure di falsità parziali, specialmente per quel che riguarda il ruolo avuto dalla diocesi di Lauriaco: questa viene infatti menzionata come arcidiocesi con un territorio molto vasto, la cui origine risalirebbe addirittura al tempo degli apostoli [152]. Per quel che riguarda la struttura, l'autore si richiama alla leggenda di Ermacora e Fortunato [153] e all'affermazione secondo cui Filippo l'Arabo «signore della Pannonia Superiore e Inferiore» e in seguito primo imperatore cristiano, donò (al tempo in cui era vescovo di Lauriaco suo figlio Quirino) alla chiesa di Lauriaco tutti i suoi possessi, alla chiesa romana invece i tesori privati e statali [154]. La leggenda ci fornisce due nomi

[151] *Acta*, capp. 10, 16-21; sull'autore della leggenda vedi Neumüller, *Sanctus Maximilianus*, 28.

[152] *Acta*, cap. 1: *Inter quas* (scilicet ecclesias cathedrales) *sancta Laureacensis ecclesia, nec tempore, nec dignitate posterior, nomen metropolis et archiepiscopatus titulum primitus est sortita ... Infra quos terminos viginti duae civitates famosae... quas omnes ipse Laureacensis episcopus per se et suos suffraganeos gubernabat.* Cf. F.R. Erkens, *Die Rezeption der Lorcher Tradition im hohen Mittelalter*, «Ostbairische Grenzmarken» 28 (1986), 195-206, specialmente 201.

[153] *Acta*, cap. 1. Lo scrittore si richiamava alla *divisio apostolorum* menzionata solo dalla variante I della leggenda di Ermacora e Fortunato (vedi p. 47), il che rispecchia evidentemente il fatto che questa variante fosse più nota. Il modo di operare dell'autore è riconoscibile dalla stessa «citazione»; il breve accenno nella leggenda di Ermacora e Fortunato (gli apostoli si dispersero per propagare la parola del Signore) è stata dall'autore ampliata con nuovo contenuto (gli apostoli istituirono le diocesi, designando i vescovi e determinando i confini tra le diocesi *propter vitandum confusionis malum*. Le stesse asserzioni si trovano anche nella *Historia episcoporum Pataviensium et ducum Bavariae* (ed. G. Waitz, *MGH Scriptores* 25, p. 617) e presso Bernardus Cremifanensis (Noricus), *Historiae (Prologus)* (*ibidem*, p. 652).

[154] *Acta*, cap. 6. Che il primo imperatore cristiano fosse Filippo l'Arabo era stato detto con riserva da Eusebius, *HE 6,34* (*SC* 41, 137), e dopo di lui da una serie di autori della tarda antichità e dell'alto medioevo (vedi H.A. Pohlsander, *Philip the Arab and Christianity*, «Historia» 29 [1980], 463-473; all'elenco delle fonti alla p. 463 da aggiungere anche Jordanes, *Getica 89; MGH AA* 5/1, 80 s.); Idem, *Did Decius kill the Philippi?*, «Historia» 31 [1982], 214-222). L'affermazione che Filippo avesse fatto donazioni alla chiesa di Lauriaco fu espressa per la prima volta da Albertus Bohemus (circa

dall'«elenco» dei vescovi di Lauriaco [155] (in cui tutti i nomi sono inventati) adottati dalla storia del cristianesimo in Pannonia nel sec. IV. Euterio ricorda il vescovo di Sirmio, il quale partecipò alla sinodo di Serdica nel 343 [156]; Quirino invece ricorda il vescovo e martire di Siscia [157]. La menzione della sua elezione a vescovo di Aquileia, dopo alcuni anni di residenza a Lauriaco, ed il suo martirio ad Aquileia *sub Diocletiano* esula da tutta la tradizione aquileiese e veneziana. Vi si riflette evidentemente il culto di questo santo ad Aquileia che secondo le notizie nelle cronache veneziane risalirebbe al sec. VI [158]. Come per i due predecessori sopra menzionati così manca qui ogni testimonianza se Massimiliano sia vescovo di Lauriaco (o se sia effettivamente vescovo), sebbene queste probabilità non si possano escludere del tutto. Le fonti che lo indicano come vescovo sono della fine dell'XI o degli inizi del XII secolo, mentre nelle fonti precedenti viene indicato solo come confessore [159]. Cosi Constantius, del tardo V secolo, resta il

1180-1260; vedi *Historia episc. Patav. et ducum Bavariae* [come nella n. 153, p. 618]; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 25). L'affermazione secondo cui il vescovo Quirino sarebbe stato suo figlio è pura invenzione del compilatore della leggenda.

[155] *Historia episc. Patav. et ducum Bavariae* (come nella nota 153, p. 618); tutte le fonti sono presentate in *AA SS* Oct. VI (1868), 25-31.

[156] *Acta*, cap. 6 (*Eutherius Laureacensis archiepiscopus*); cf. BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 151, 167 n. 17, 189.

[157] PILLINGER, *Christenverfolgung*, 11 s.; BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 151, 167 n. 17, 189; JARAK, *Martyres*, 278 ss.

[158] *Acta*, cap. 7: *S. igitur Quirinus, cum per aliquot annos Laureacensem ecclesiam rexisset, feliciter est assumptus ad Aquilegiensem ecclesiam pro primate... sub Diocletiano tyranno ... glorioso martyrio coronatur*. In nessuna fonte aquileiese o veneziana viene nominato Quirino come vescovo aquileiese. Dalle cronache veneziane risulterebbe che il patriarca Paolino avrebbe trasportato nel 568 fuggendo davanti ai Longobardi, le reliquie da Aquileia a Grado stabilendo la festività al 4 giugno (*Chronicon Gradense* [MONTICOLO, *Cronache*, 41]; *Origo civitatum Italiae*, ed. prima; ed. secunda [p. 40 s.; 73 s.]); il suo successore Elia le fece poi trasportare nella chiesa di S. Eufemia (*Origo civitatum*, ed. secunda [p. 75]). La festività di s. Quirino (la data mostra che si tratta di vescovo e martire di Siscia) viene menzionata nei calendari liturgici dall'inizio del sec. XVI in poi (BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 37, 45). Il culto di s. Quirino è confermato nell'ambito aquileiese dal reliquiario di Grado del VI sec. con la raffigurazione di questo santo (BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani*, 515, 518, fig. 70; TAVANO, *Grado*, 123 ss.; *Aquileia e Grado*, 359 s.).

[159] NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 34 ss., 40 s.. La possibilità che Massimi-

primo vescovo di Lauriaco storicamente confermato [160]. La ricostruzione dell'organizzazione ecclesiastica nel Norico al tempo di Massimiliano, probabilmente la più importante informazione della leggenda – è quindi molto tendenziosa ed è l'espressione delle tendenze ecclesiastico-politiche della diocesi di Passau quale erede della chiesa di Lauriaco al tempo del vescovo Pilgrim (971-991) e dell'incipiente missione tra gli Ungari [161].

L'autore della leggenda non è però solamente un propagandista politico ma è pure un autore molto erudito: conosce bene la storia della chiesa ed è un buon letterato. Nel testo, scritto in un latino difficilmente comprensibile, barocco ed enfatico, si riscontra un vocabolario molto ricco, con svariati spunti stilistici (giochi di parole, coniazione di etimologie e rime, per accennare solo agli stilemi) [162]. La biografia di Massimiliano, dal punto di vista del contenuto, non è opera originale. L'autore si richiamava soprattutto alla parte introduttiva della leggenda di s. Pelagio da cui riprese una serie di motivi e addirittura di costrutti e proposizioni [163].

liano sia stato vescovo è stata sottolineata con validi argomenti da Heuwieser, *Geschichte*, 30 s.; cfr. anche Poxruckner, *Der heilige Maximilian*, 200.

[160] Eugippius, *Vita s. Severini 30,2* (ed. Ph. Régerat, *SC* 374, 1991, 256); cfr. H. Berg, *Bischöfe und Bischofssitze im Ostalpen- und Donauraum vom 4 bis zum 8. Jh.*, in: H. Wolfram - A. Schwarcz (edd.), *Die Bayern und ihre Nachbarn* I, Wien 1985, 66 ss.; H. Wolff, *Die Kontinuität der Kirchenorganisation in Raetien und Noricum bis an die Schwelle des 7. Jahrhunderts*, in: Boshof - Wolff, *Das Christentum*, 14.

[161] F.R. Erkens, *Die Rezeption* (come nella n. 152), 196; Idem, *Die Ursprünge der Lorcher Tradition im Lichte archäologischer, historiographischer und urkundlicher Zeugnisse*, in: Boshof - Wolff, *Das Christentum*, 423-459; E. Boshof, *Die Reorganisation des Bistums Passau nach den Ungarnstürmen*, *ibidem*, 461-483, specialmente 470 ss.

[162] Alcuni esempi: l'assurda etimologia del nome del santo (*Acta*, cap. 3: *Maximilianus namque quasi Maxima libans dicitur*; segue un'ampia spiegazione), l'etimologia del dio Marte (*Mars... nihil aliud est, quam mors, unde et nomen accepit;* cap. 13). Esempio dal frammento con il gioco di parole e della rima (cap. 9): *Gestiebat revera magis in altum erigere mores, quam muros; plus fovebat inopes, quam caduces opes; jucundabatur magis in pauperum beneficiis, quam in transitoriis aedificiis...*

[163] Le somiglianze tra le leggende sono ormai note da tempo e furono sottolineate già da vari autori (*AA SS* Aug. VI, 161 E; Heuwieser, *Geschichte*, 24; Neumüller, *Sanctus Maximilianus*); non avendo alcun autore fatto osservare tutti i passi somiglianti ma solamente alcuni, riportiamo il corrispondente testo dei passi simili.

Tavola 5

Passio Pelagii	Acta Maximiliani
I genitori cristiani educano l'unico figlio nelle virtù cristiane	
(1) Cum ergo esset infans annorum fere septem... commendaverunt eum cuidam presbytero, nomine Uranio, qui erat occultus propter metum persecutionis paganorum; qui et docuit eum libros ad fidem catholicam partinentes.	(4) Cum autem factus esset annorum septem, commendabatur a parentibus cuidam presbitero, nomine Oranio, mirae innocentiae et approbatae sanctitatis viro; occulte tamen propter metum persecutorum, ut eum sacros apices et legem Domini... instrueret.
(2) Cum autem factus fuisset annorum duodecim s. Pelagius, pater ejus Pelusius migravit ad Dominum... Et cum esset infans adultus usque in annos decem et octo, similiter et Hilaria mater ejus de hoc recessit seculo. Beatissimus autem Pelagius accepta potestate, omnem familiam suam, ob amorem Dei liberam dimissit, distribuens eis pecuniam cum universis possesionibus caeteris...	Cum vero terdecimum aetatis suae attigisset, pater ipsius... migravit ad Dominum... quae (*scilicet mater*) etiam, post sex annos maritum secuta... Post obitum vero amborum beatus Maximilianus omnem familiam suam liberaliter manu misit, de praediis distribuens cuique secundum suam conditionem.
Et veniens quidam iniquissimus judex, Evelasius nomine, directus a Numeriano imperatore in supra memoratam civitatem Emmonem (3)... qui per multas civitates pergyrans, multos Christi servos... transmisit ... Dominum.	(10) Horum temporibus et ab iisdem (sc. Numeriano et Carino!) mittitur ad urbem Celeiam quidam tyrannus, abusive dictus judex... nomine Eulasius... Qui multas civitates pertransiens valida manu Christianos... interemit.
(3) Qui cum noctis hora tertia sub silentio civitatem fuisset ingressus, illucescente vero die populum congregavit, et coepit per praeconia clamare...Quo audito universi viri et mulieres dere-linquebant Deum, et sacrificabant.	(11) Ingressus igitur Eulasius urbem Celeiam in hora tertia noctis, in crastino jussit clamari voce praeconis... Nec mora... plurimi qui fidem catholicam professi jam fuerant, alii metu tormentorum, alii levitate animi, ad praeceptum tyranni

	simulacro thura cremantes et varias victimas immolantes.
(4) Quo audito, beatissimus Dei famulus Pelagius flectens genua sua in oratione, lacrymas effudit coram Domino, dicens: ... cum orationem faceret ad Dominum, facta est ad eum vox de caelo, dicens:... descende et confunde audaciam tyranni istius... Beatissimus autem Pelagius descendens ad civitatem, et se in faciem judicis obtulit, dixitque ad eum...	Quo audito, B. Maximilianus prostravit se in pulvere, orans cum lacrymis et dicens: ... Dum autem sic orans et gemens procumberet, facta est vox ad eum dicens: ... surge pergens confidenter et confundas audaciam tyranni... intrepidus obtulit se in faciem nequissimi judicis dicens...
(10) Passus (est) autem b. Pelagius sub Numeriano imperatore et Evelasio judice...	(14) Passus est autem b. Maximilianus... Caro, Carino et Numeriano simul Romanum imperium tenentibus, sub Eulasio judice seu tyranno.

Vi sono tuttavia tra le due leggende, oltre a chiare somiglianze, anche evidenti divergenze: non solo sono diversi l'estensione, la lingua e lo stile del testo, ma soprattutto il fatto che la leggenda di s. Massimiliano non includa la descrizione della tortura. Al colloquio tra il giudice e il martire seguono la sentenza di morte e la decapitazione. La leggenda dal punto di vista del contenuto è quindi, per così dire, priva della parte centrale e abituale delle leggende dei martiri. Anche questo particolare dimostra che la leggenda non fu scritta su un modello più antico dell'alto medioevo: non possiamo infatti neppure immaginare leggende del primo medioevo senza la descrizione delle torture [164].

[164] Lhotsky, *Quellenkunde,* 213 riteneva che al compilatore della leggenda fossero serviti da base autentici atti del martirio («echte Martyrerakten»), Poxrucker, *Der heilige Maximilian*, 194 ss. pensava che il compilatore si fosse servito di una più vecchia versione del tempo intorno all'820.

Oltre alla leggenda di s. Pelagio l'autore conosceva anche una serie di altri scritti; di alcuni fa espressamente cenno, utilizzandoli liberamente: così la già citata leggenda di Ermacora e Fortunato e la tradizione su Filippo l'Arabo; la tradizione del vescovo di Antiochia Cirillo (presunta vittima della persecuzione dei cristiani da parte di Numeriano) [165]; probabilmente anche i breviari tardoantichi [166]. L'esatta menzione dei tre papi (tranne una, erronea) confermano che conosceva abbastanza bene gli elenchi dei papi [167].

Si tratta quindi di un autore molto erudito, senza scrupoli nelle citazioni e nell'adattamento delle fonti. Con questo metodo di lavoro si infiltrarono nella leggenda numerosi e assurdi errori, soprattutto anacronismi, che potrebbero essere respinti già dalla critica contemporanea alla leggenda. Se ne rendeva conto l'autore stesso, perciò aggiunse la postilla sul ritrovamento delle reliquie e sui miracoli di s. Massimiliano [168]. Il racconto della leggenda ha pertanto, per lo storico, un valore minimo: vi si riscopre prima il periodo in cui ebbe origine la fonte che non il periodo in cui viene descritta. Dal punto di vista della nostra trattazione sono fondamentali due problemi: se per ill'ipotizzato (ma probabile) martirio di s. Massimiliano [169] esista qualche prova che egli sia

[165] *Acta,* cap. 10; in realtà il vescovo di Antiochia Cirillo fu vittima della persecuzione di Diocleziano (vedi *MH, Jul. 22* [p. 390]; *MR*, p. 300 s. n. 5). Le notizie della nostra leggenda sono riprese dalla tradizione relativa al vescovo antiocheno Babila (vedi p. 254 n. 202 e Tavola 3, pp. 194 s.), di cui si sa con certezza che morì sotto Decio.

[166] La descrizione del governo dell'imperatore Caro e dei suoi figli si rifa alle descrizioni di EUTROPIUS, *Breviarium 9,18-19* (ed. F. RUEHL, *BT,* 66 s.), AURELIUS VICTOR, *Caesares 38* e di *Epitome de Caesaribus 38* (ed. F. PICHLMAYR, *BT*, 116, 163).

[167] *Acta*, capp. 6 (Fabianus al tempo di Filippo l'Arabo); 8 (Sixtus II); 14 (Gaius al tempo di Numeriano). Il lapsus si trova solo in cap. 7, dove la leggenda dice che Decio fece uccidere i papi Fabiano, Cornelio, Sisto e Ippolito. In realtà Sisto II fu ucciso sotto Valeriano (258), mentre non si conosce il tempo della morte di Ippolito (vedi *Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, 145 n. 3, 155 s.).

[168] L'aggiunta fu scritta con lo scopo: ... *ne quis calumniator praesentem historiam dente mordaci lacerans audeat excellentissima, immo evidentissima merita patris et patroni nostri sanctissimi Maximiliani parvi pendens abjicere.*

[169] Sebbene Massimiliano venga indicato negli atti più antichi del suo culto e nel-

morto al tempo di Numeriano e dei suoi colleghi di governo e se sia possibile dimostrare che si tratta di un martire di Celeia.

La leggenda non ci offre alcuna prova per cui si tratterebbe di una vittima del tempo di Numeriano. I dati cronologici della leggenda sono imprecisi e contradditori [170]. L'autore accenna all'editto contro i cristiani da parte «degli imperatori invitti e del senato romano» [171]. È interessante tuttavia constatare che l'autore colpevolizza anche il senato romano, a parte il fatto che l'editto poteva essere emesso solo dall'imperatore. Il compito di Eulasio come commissario dell'imperatore incaricato alla persecuzione dei cristiani non è storicamente valido ed è ripreso dalla leggenda di s. Pelagio [172]. La notizia secondo cui Numeriano diede ordine di uccidere il vescovo di Antiochia Cirillo non è esatta in quanto si tratta indubbiamente di un martire del tempo di Diocleziano [173]. L'epoca del martirio di Massimiliano resta pertanto ancor sempre un'incognita [174].

le reliquie dell'VIII e IX sec. sia come *sanctus* sia (nella maggior parte dei casi) come *confessor* (così pure nella maggior parte dei dati del X, XI e XII sec.; vedi Neumüller, *Sanctus Maximilianus*, 40 s.) e sebbene la qualifica *martyr* appaia per la prima volta nel messale di Frisinga della fine del sec. X (Neumüller, *Sanctus Maximilianus*, 11), possiamo tuttavia affermare, contrariamente a Neumüller, che si tratta di martire. Se non fosse stato martire, ma solo confessore, avrebbe potuto avere il culto di santo solo se avesse esercitato qualche alta carica ecclesiastica (come vescovo; i *confessores* sono in gran parte note personalità della storia della Chiesa) o come asceta, di cui non si è conservata alcuna notizia (cfr. Heuwieser, *Geschichte*, 30). L'imprecisa qualificazione di Massimiliano negli atti più antichi denota che la differenziazione tra martire e confessore non era poi così precisa come affermava Neumüller, *Sanctus Maximilianus*, 13. Non conosciamo solo una serie di casi in cui i confessori venivano «elevati» a martiri, ma si danno anche vari casi in cui i martiri venivano «degradati» a confessori. Casi di imprecisioni terminologiche e dello scambio dei titoli vengono citati per la tarda antichità da Delehaye, *Sanctus*, 91 ss. e da Amore, *Culto*, 49 ss.

[170] In cap. 10 l'inizio del governo di Caro è datato all'anno 288 (correttamente 282), in cap. 14 invece la morte di Massimiliano sotto tre imperatori al 281 (!).

[171] *Acta*, cap. 13; a proposito del ruolo del senato nelle persecuzioni vedi infra, pp. 317 s.

[172] Vedi Tavola 5 (p. 240).

[173] Vedi n. 165.

[174] L'autore del contributo in *AA SS* Oct. VI, 34-36 riteneva, in base alla presunta somiglianza tra il contenuto dell'editto nella leggenda (cap. 13: *ut variis tormentis multentur omnes confitentes*) e quello dell'editto di Diocleziano del 303 (Lactantius, *De*

La risposta al secondo problema, se cioè si tratti di martire di Celeia, è possibile in base alle testimonianze più antiche sul culto e sulle reliquie di questo santo. Come martire di Celeia viene menzionato per la prima volta solo nella leggenda e in seguito, basandosi su questa, viene citato alquanto nebulosamente dal Martirologio romano [175].

Tutte le testimonianze sul culto di Massimiliano anteriori alla leggenda si riferiscono unicamente all'area di Salisburgo (VIII e IX sec.) e di Passau (X e XII sec.) [176]: nessuna a Lorch (Lauriacum) e a Celeia, come ci si aspetterebbe dalla leggenda. Prescindendo dalla qualifica di Massimiliano come vescovo di Lauriaco – che è antistorica e riflette la politica ecclesiastica di Passau – resta aperto il problema di quale fondamento abbia la menzione di Celeia come luogo di nascita, di giovinezza e di martirio di Massimiliano. Alcuni studiosi fanno giustamente notare che nel tardo medioevo Celeia era ritenuta Carnuntum presso il Danubio [177] – questo nome venne in seguito dimenticato – e in effetti è possibile constatare che la descrizione della città nella leggenda, per quanto schematica, corrisponde di più a Carnuntum che a

mortibus persecutorum 13; *SC* 39, 91 s.), che Massimiliano fosse stato ucciso in base all'editto di Diocleziano, ma non nel 303 bensì alcuni anni più tardi (Eulasio nella leggenda ritiene l'editto in vigore già da tempo; *edictum ...iam dudum emanasse*), attorno all'anno 308. Bisogna sottolineare che l'indicazione dell'editto nella leggenda è un po' troppo generica per poterla comparare con il noto editto di Diocleziano. HEUWIESER, *Geschichte*, 31 al contrario riteneva che si trattasse di una vittima di qualche persecuzione anteriore a quella dell'imperatore Diocleziano. Una risposta, almeno approsimativa, è possibile solo in base alla valutazione di tutti i dati sulla cosiddetta persecuzione sotto l'imperatore Numeriano.

[175] *MR, Oct. 12 (5)* (p. 449): *Celenae in Pannonia sancti Maximiliani episcopi Laureacensis* (cfr. *MR*, 450 n. 5). La festività di s. Massimiliano è menzionata da *MR* anche al 29 ottobre (*MR Oct. 29 (3)*; p. 483: *Eodem die sanctorum episcoporum Maximiliani martyris et Valentini confessoris*; si tratta di festività la cui base è il *triumphus* di entrambi i santi al tempo degli avvenimenti di Passau (1265) menzionati dalla leggenda (*Acta*, cap. 16; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 8 s.).

[176] POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*, 169 ss.; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 13 ss.

[177] LHOTSKY, *Quellenkunde*, 213, 306; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 12; su questo scambio si basa evidentemente l'indicazione di Celeia come città della Pannonia nel *MR* (n. 175).

Celeia [178]. A Celeia non esistono testimonianze più antiche sull'esistenza del culto di Massimiliano: tutte, sia a Celeia che nelle vicinanze, risalgono agli anni dopo il 1300, quando, evidentemente su ispirazione della leggenda, secondo una visione furono «scoperti» i resti mortali del vescovo e martire Massimiliano [179]. Nell'area di Celeia non esisteva alcuna tradizione sulla visita di s. Ruperto, visita storicamente non comprovata. Se pertanto riteniamo la tradizione del martirio di Massimiliano a Celeia del tutto inattendibile o addirittura inventata, si pone il problema del perché l'anonimo autore abbia scelto proprio Celeia come luogo di questo avvenimento e come una delle «ventidue celebri città» dell'arcidiocesi di Lauriaco. L'identificazione con Carnuntum non chiarisce il problema. Infatti il culto di questo santo non si affermò neppure dopo l'origine della leggenda; viceversa, se fosse accettata l'identificazione di Carnuntum con Celeia, ciò troverebbe corrispondenza. Così pure non trova risposta la domanda per qual motivo l'autore non citi Celeia (appartenente territorialmente all'arcidiocesi di Lauriaco) come la città più vicina ad Emona dal momento che riprende dalla leggenda di s. Pelagio riferendosi agli avvenimenti contemporanei a quelli di Emona (il medesimo maestro, Uranio; il medesimo persecutore Eulasio). È da ritenere che l'autore della leggenda avesse un motivo ben chiaro e

[178] L'autore della leggenda sottolinea soprattutto il glorioso passato militare di Celeia, ciò che corrisponde molto di più a Carnunto presso il Danubio (*Acta*, cap. 2: *Celeia... armis potens... in rebus bellicis ex frequenti exercitio instructissima, atque ita celebris et famosa extitit, ut quasi altera Troja merito dici posset.*). Così pure corrisponderebbe meglio all'ubicazione e all'importanza di Carnunto l'arrivo di Eulasio come comandante nelle guerre contro gli Unni e Tartari (cap. 10).

[179] Neumüller, *Sanctus Maximilianus*, 31 ss. In base a questo avvenimento il culto di s. Massimiliano a Celeia ci è documentato dalla costruzione della chiesa sul posto della presunta uccisione fuori dalle mura cittadine (I. Orožen, *Das Bisthum und die Diözese Lavant* III, Cilli 1880, 115 ss.; *LS* 4 [1973], 88 s.) e l'assunzione della leggenda nella *Cronacha dei conti di Celeia* (p. 235 n. 149). La salvezza miracolosa dell'imperatore Federico III, il quale durante la visita a Celje, per poco non sarebbe caduto prigioniero dei soldati di Vitovec, salvezza, che l'imperatore avrebbe attribuito a s. Massimiliano e in base alla quale avrebbe dato al figlio nato nel 1459 il nome di questo santo (il futuro imperatore Massimiliano; vedi P. Hansizius, *Germania sacra* I, 35 s.) è probabilmente un falso posteriore (vedi Neumüller, *Sanctus Maximilianus*, 33 s.).

preciso per citare Celeia come luogo di Massimiliano e non Lauriaco, ciò che sarebbe stato più facile per valorizzare gli interessi della chiesa di Passau. Come luogo di martirio Celeia, nello spirito del conflitto tra Salisburgo e Passau, sarebbe stata città molto poco adatta: la città, al tempo dei falsi di Passau (X sec.) e dell'origine della leggenda (XIII sec.), si trovava nell'ambito della giurisdizione aquileiese. Si può pertanto ritenere che la menzione di Celeia come luogo di martirio non sia casuale ma abbia per sfondo qualche altra tradizione [180]. Il fatto che prima dell'origine della leggenda non si accenni a questa tradizione e neppure al culto di questo santo a Celeia prima del 1300 non deve sorprendere. La città si era evidentemente svuotata all'arrivo degli Slavi e fu distrutta a tal punto che il culto locale non si sarebbe potuto conservare anche se fosse esistito nell'antichità. Pertanto non sappiamo a quale santo furono dedicate sia la basilica paleocristiana di Emona sia quella di Celeia [181].

I più antichi accenni al culto e alle reliquie di questo santo inducono a non sottovalutare la menzione di Celeia come luogo

[180] POXRUCKER, *Der heilige Maximilian,* 196; HEUWIESER, *Geschichte*, 27 s. e LHOTSKY, *Quellenkunde,* 213 ritenevano che dietro alla menzione di Celeia si celasse la vecchia tradizione su s. Massimiliano. Viceversa NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 12, 29 propose la tesi secondo cui la menzione di Celeia fosse una pura e semplice invenzione dell'autore della leggenda, dietro la quale si celerebbe l'analogia con la leggenda di s. Pelagio.

[181] Nelle iscrizioni musive dei donatori nella basilica paleocristiana di Celeia vengono menzionati un *Ma]xim[inus* (*AIJ* 65; CAILLET, *L'évergétisme*, 361), un *Maxim[i]/[n]us* (*AIJ* 73; CAILLET, *L'évergétisme*, 364) e un *[Maximi]nus* (*AIJ* 73; CAILLET, *L'évergétisme*, 363). Trattandosi di iscrizioni conservate frammentariamente sarebbe teoricamente possibile in tutti e tre i casi la variante Maximilianus dimostrando l'esistenza del culto di questo santo (l'imposizione dei nomi di santi locali, come per esempio ad Aquileia, a Grado e a Trieste; cfr. p. 155, n. 370 e pp. 365, n. 34). CAILLET, *L'évergétisme,* 363 lascia soltanto nel terzo caso la possibilità delle restituzioni diverse: mentre nel primo caso la restituzione proposta è per ragioni di spazio la più probabile, nel terzo caso invece l'iscrizione è molto frammentaria. Il nome *Maximilianus* è (in comparazione con *Maximinus* o *Maximianus*) molto raro (vedi *Nomenclator,* 183). L'unico exemplare della regione è da Poetovio (iscrizione del candelabro di Rogoznica del IV secolo con la menzione di un fedele *Maxsimilianus*; *AIJ* 443; E. TÓTH, *Et lux perpetua luceat ei*, «Römisches Österreich» 17/18 (1989/1990), 261-279, specialmente 271-276).

del martirio di Massimiliano. Dalle notizie dedotte da fonti salisburghesi della fine del sec. VIII il vescovo salisburghese Ruperto, richiamandosi al culto locale di questo santo, avrebbe consacrato già agli inizi del sec. VIII (circa 711-712) a Pongau (Bischofshofen) la chiesa di S. Massimiliano: precisamente nella zona abitata dagli antichi abitanti romani, vicino alla via romana che portava oltre le Hohe Tauern dalla Carinzia nel salisburghese [182]. Questa testimonianza sta a dimostrare l'esistenza del culto di s. Massimiliano presso gli antichi abitanti romani della parte sudorientale del Salisburghese, nella fascia confinaria della Carantania slava [183]. La prima menzione attendibile delle reliquie ci è data dall'atto di donazione del re Karlmann al monastero Altötting in Baviera del 9 settembre 878, un anno e mezzo dopo che il re eb-

[182] ALFÖLDY, *Noricum,* 12 s. e la carta nell'appendice; F. GLASER, *Die römische Stadt Teurnia,* Klagenfurt 1983, 19 s.

[183] *Indiculus Arnonis* (fine 788-790) e *Breves notitiae* (798-800; F. LOŠEK, *Notitia Arnonis und Breves Notitiae*, «Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde» 130 [199], 5-192) parlano della «scoperta» del culto di s. Massimiliano e dell'istituzione della chiesa in base ai miracolosi segni locali. Il merito della scoperta del culto di s. Massimiliano fu di due nobili romanici, dei fratelli Tonazano e Urso della famiglia «de Albina» che durante una partita di caccia nella foresta di Pongau «scoprirono» il culto locale in base a segni miracolosi (*viderunt illic multa luminaria plurimis noctibus et alia signa multa*). I membri di questa famiglia furono, dopo l'istituzione della chiesa, i principali sostenitori del culto di s. Massimiliano. Già attorno all'anno 725 i *vicini sclavi* (nominati anche *crudeles pagani*) incendiarono la chiesa che fu ricostruita al tempo del vescovo Virgilio (745-784) e poi nuovamente incendiata intorno all'anno 820. Vedi *Indiculus Arnonis 8; Breves Notitiae 3* (LOŠEK, *Notitia,* 84 s., 104-109). Cfr. *AA SS* Oct. VI, 38 (C-E); POXRUCKER, *Der heilige Maximilian,* 169 ss.; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus,* 13 ss.; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich,* Düsseldorf 1965 (Darmstadt 1988²); H. WOLFRAM in: H. DOPSCH (ed.), *Geschichte Salzburgs. Stadt und Land* I/1, Salzburg 1981, 131 s.; H. WOLFRAM, *Der Heilige Rupert in Salzburg,* in: *Frühes Mönchtum in Salzburg* (ed. E. ZWINK), Salzburg 1983, 85; IDEM, *Salzburg,* 132 ss.; H. DOPSCH, *Rupert, Virgil und die Salzburger Slawenmission,* in: *1000 Jahre Ostarrîchi - seine christliche Vorgeschichte*, Innsbruck - Wien 1997, 88-139, specialmente 91 e 99 ss. (con l'opinione che il culto sia di origine tardoantica). La limitatezza locale del culto, il suo carattere «romanico», il destino ingrato al confine con il mondo slavo e la dipendenza (la chiesa di Bischofshofen dipendeva dal monastero di S. Pietro di Salisburgo) sono probabilmente le cause per cui il centro di cristianità legato all'isola romanica non potè avere un ruolo importante nell'azione missionaria salisburghese nel sec. VIII, per cui non viene menzionato il culto di Massimiliano nelle biografie di Rupert e neppure nella *Conversio.*

be istituito questo monastero (febbraio 877). Con questo atto di donazione Karlmann offrì *pro redemptione animae* al monastero la corte di Treffen presso Villach con gli annessi poderi. La donazione era destinata «a s. Massimiliano confessore di Cristo e a s. Felicita martire e madre di sette figli» e la nuova basilica, costruita a Ötting, fu dotata delle loro reliquie [184]. Il documento non riferisce sulla provenienza delle reliquie. Considerando il fatto che prima di salire al trono (agosto 876) egli era reggente in Carinzia, è lecito supporre che abbia avuto le reliquie, dai suoi possessi *in partibus Carentaniae Sclavinieque*, prima del settembre dell'878, forse addirittura prima del febbraio dell'877 [185]. Questo accenno ci indirizza verso il Norico meridionale, nelle (relative) vicinanze di Celeia, dove la leggenda colloca Massimiliano. Testimonianze posteriori relative alle reliquie di s. Massimiliano in Baviera non chiariscono la loro origine [186].

Il problema del luogo del martirio di Massimiliano, dell'origine del suo culto e dell'identità di questo santo si complica maggiormente a causa del culto di s. Massimiliano nell'ambito aqui-

[184] *MGH, Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum* I/1, n. 14 (ed. P.F. KEHR, Berlin 1956, 304): *Quapropter ... pro redemptione animae nostrae ac coniugis parentumque nostrorum quasdam res nostrae proprietatis in partibus Carentaniae Sclavinieque regionis sitas ad sanctum Maximilianum confessorem Christi nec non et ad sanctam Felicitatem septem filiorum martyrem et matrem tradidimus, quorum corpora in novam nostrae edificationis basilicam ad Otingas collocare in timore et amore Dei omnimodis curavimus... Dedimus ad prefatas sanctorum Dei reliquias locumque nominatum curtem illam ad Trebinam cum domibus et universis edificiis...*

[185] Nel documento emesso il 24 febbraio 877 Karlmann fece una ricca donazione al monastero di Ötting che aveva fatto edificare *in honore sancte Dei genitricis semper virginis Marie et sancti Philippi apostoli domini nostri Jesu Christi aliorumque sanctorum plurimorum, quorum reliquias deo propitio aggregare potuimus (MGH, l.c.*, p. 287). Il frammento mostra che Karlmann era un fervente raccoglitore delle reliquie di santi: dall'Italia (dove si era trattenuto nel 875 e nell'autunno dell'877; vedi *MGH, Diplomata* [come alla n. 184], 289 ss.) ebbe le reliquie dell'apostolo Filippo e della martire Felicita, ebbe pure le reliquie di s. Massimiliano e forse di qualche altro santo non nominato, forse anche dai suoi possessi in Carinzia (cfr. POXRUCKER, *Der heilige Maximilian*, 180 s.; HEUWIESER, *Geschichte,* 19 ss.).

[186] Cfr. *AA SS* Oct. VI, 42 (D) ss.; POXRUCKER, *Der heilige Maximilian,* 181 ss.; NEUMÜLLER, *Sanctus Maximilianus*, 18 ss.; BOSHOF, *Die Reorganisation* (come alla p. 239 n. 161), 478 (trasferimento delle reliquie a Passau tra gli anni 976 e 985).

leiese, soprattutto nella diocesi di Capodistria (Capodistria e particolarmente Pirano), ma anche fuori di questa (Umago, Pedena) [187]. Si tratta di un santo omonimo le cui festività cadono negli stessi giorni (12 e 29 ottobre) [188] e con gli stessi attributi di Massimiliano di Celeia (vescovo e martire). Le fonti che testimoniano il culto di questo santo in base al possesso delle reliquie (!) sono di origine tarda; pur essendo molto posteriori all'origine della leggenda di Passau, e anche agli inizi del culto di Massimiliano a Celeia, hanno però il loro fondamento nella tradizione che risale al periodo iniziale del suo culto a Celeia. Tranne innumerevoli elementi in comune (peraltro i più caratteristici) non è possibile intravvedere alcun legame tra il culto di s. Massimiliano in Istria e quello del santo omonimo nelle regioni alpine e prealpine. Perciò il problema del rapporto fra il culto di questo santo in Istria e quello nelle regioni interne si differenzia dal problema apparentemente simile al culto dei martiri «emonensi» s. Massimo e s. Pelagio, nel caso dei quali la tradizione istriana e quella continentale si fondano sulla stessa leggenda e sull'omonimia del luogo del martirio.

Nella lettera a Schönleben del 1677 il vescovo capodistriano Francesco Zeno (1660-1684) affermava che a Pirano, ossia nel territorio della sua diocesi, una serie di testi antichi testimonia l'esistenza del culto di s. Massimiliano dal 1303 in poi. Senza richiamarsi a qualche leggenda in proposito, egli affermava che i suoi predecessori sulla cattedra vescovile ritenevano autentiche le reliquie piranesi di questo santo e che in base a queste erano stati consacrati numerosi altari. La più celebre era comunque la consacrazione del 1344. In quell'occasione, alla presenza di otto vescovi

[187] *AA SS* Oct. VI, 47-52; A. Niero, *Massimiliano, vescovo di Capodistria*, BS 9 (1967), 22 s.

[188] È sorprendente che nella tradizione istriana per quanto riguarda il culto prevalesse la seconda data (29 ott.) che corrisponde al giorno del «trionfo» di s. Massimiliano al tempo degli avvenimenti di Passau nel 1265 (p. 244 n. 175). A Umago, che era rimasta sempre fuori della diocesi di Capodistria, il martire veniva festeggiato il 28 maggio (Niero, *Massimiliano*, 22).

istriani e veneziani, il vescovo di Parenzo Giovanni consacrò l'altare di s. Massimiliano nella chiesa di S. Giorgio a Pirano: qui si conservavano infatti (nell'altare maggiore di S. Giorgio) le reliquie di s. Massimiliano (secondo l'esatta affermazione di Zeno *corpus integrum* e non già singole parti di esso). In questa occasione i nove vescovi avrebbero confermato a Pirano l'istituzione della confraternita di s. Massimiliano. In conformità con i testi nei «vecchi messali e breviari» la festività del santo cadeva il 12 ottobre [189].

Non essendo avvenuto nella tradizione istriana alcun adattamento di questa leggenda, in realtà non abbiamo prove che la leggenda di Passau fosse conosciuta in Istria; infatti i punti in comune sopra menzionati tra la leggenda e la tradizione istriana non comprovano l'influsso della leggenda – tutta una serie di argomenti contrastava con l'identificazione del santo istriano con quello di Celeia. Sull'identità del santo istriano furono fatte dopo il XVII secolo varie ipotesi che però non resistono alla critica storica [190]. Pertanto è lecita la posizione di alcuni studiosi contemporanei secondo i quali dietro al culto di s. Massimiliano in Istria si nasconderebbe il santo «celeiano» [191].

[189] *AA SS* Oct. VI, 47-49 (capp. 91-98). Due decenni dopo questa lettera il vescovo Sigismund Herberstein volle sostenere la venerazione di s. Massimiliano nella diocesi di Lubiana (KOBLAR, *Praznovanje*, 251).

[190] L'opinione più volte espressa secondo cui dietro il santo istriano si celerebbe l'omonimo vescovo scismatico della metà del sec. VI, menzionato molto polemicamente in due lettere del 558-560 dal papa Pelagio I (JAFFÉ, *Regesta*, 1024-1025) non è sostenibile: si tratta infatti quasi certamente del vescovo scismatico della Toscana (JAFFÉ, *Regesta*, 939). L'ipotesi fu fatta da SCHÖNLEBEN nella lettera a Papenbroch nel 1677 (*AS SS* Oct. VI, 49-51 B) ritenendo vescovo di Capodistria il Massimiliano della corrispondenza di Pelagio. Questi sarebbe stato ucciso dai Longobardi ariani in marcia verso l'Italia. Massimiliano era ritenuto vescovo di Capodistria anche da KANDLER, *CDI*, a. 555 (nel commento); «L'Istria» 2 (1847), 197; P.F. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbonae 1873, 782 e da BABUDRI, *Cronologia dei vescovi di Capodistria*, AT 23 (1909), 181-184. Questa identificazione sembrava invece inattendibile a KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 3 (13), VII/2, 215, 231 (2) e particolarmente a LANZONI, *Le diocesi*, 861: a ragione viene confutata anche da P.M. GASSÓ - C.M. BATLLE nel commento alla LXV lettera di Pelagio (PELAGIUS I PAPA, *Epistulae quae supersunt (556-561)*, Montserrat 1956, 171 s.).

[191] LANZONI, *Le diocesi*, 862; NIERO, *Massimiliano*, 22 s.; J. RICHTER, LS 4 (1973), 89 s.

Se nonostante alcune sfumature la tesi è giusta, lo storico si trova di fronte a un problema molto importante: quando il culto di questo santo, indubbiamente del Norico, si spostò in Istria? Siccome è difficile immaginare nell'alto medioevo la possibilità di spostamento del culto di un santo dal territorio salisburghese in quello istriano, è logico supporre che l'origine di questo culto in Istria sia anteriore. Sarebbe allettante l'ipotesi secondo cui il culto del martire celeiano Massimiliano – indubbiamente diffuso nel Norico meridionale e occidentale [192] – sarebbe stato portato dalle antiche popolazioni romane in Istria al tempo dell'invasione degli Slavi [193]. Questa ipotesi non è, ovviamente, dimostrabile a causa dell'esile e tarda tradizione del culto di s. Massimiliano a Celeia e in Istria, tanto più che entrambe le tradizioni appaiono quasi contemporaneamente: in entrambi i casi al tempo dell'arrivo dei minoriti a Celje (prima del 1242), a Capodistria (intorno al 1260) e a Pirano (nel 1301) [194]. Inoltre, anteriormente all'origine di questa leggenda, non esiste alcuna fonte che possa comunque testimoniare il suo culto in Istria e nell'ambito di Celje. Contro la precedente esistenza del culto di Massimiliano a Pirano sta il fatto che questo santo non viene menzionato in nessun documento piranese più antico, e il suo nome non si trova nel materiale onomastico (piuttosto ricco) dalla seconda metà del sec. XIII in poi [195].

[192] Vedi *supra* pp. 247 s.

[193] Questo parere era stato espresso in forma di interrogazione già da Heuwieser, *Geschichte,* 22 s. e come ipotesi molto probabile da Richter, LS 4, 89 s. Nello spirito di questa ipotesi è anche E. Klebel, *Das Fortleben des Namens «Noricum» im Mittelalter*, «Carinthia I» 146 (1956), 485 (cfr. Idem, *Über die Städte Istriens*, «Vorträge und Forschungen» 4, Konstanz 1958, 46), che collocò il «trasporto» del culto di s. Massimiliano in Istria come parallelo al «trasporto» del culto del santo emonense Massimo e della diocesi emonense in Istria. Bisogna sottolinerare che la comparazione non è molto opportuna poiché Pirano non fu mai sede vescovile.

[194] M. Vuk, *Minoristki samostan sv. Frančiška v Piranu* (Il monastero dei minoriti a Pirano), «Goriški letnik» 10 (1983), 129-151, specialmente 131 ss.; *Zgodovina Cerkve na Slovenskem* (Storia della Chiesa in Slovenia), Celje 1991, 81, 433.

[195] Cfr. F. Gestrin, *Pomorstvo srednjeveškega Pirana* (La marineria di Pirano nel medio evo), Ljubljana 1978; D. Mihelič, *Neagrarno gospodarstvo Pirana od 1280 do 1340* (La produzione non rurale di Pirano dal 1280 al 1340), Ljubljana 1985; Eadem,

Il trasporto delle reliquie di s. Massimiliano dal Norico meridionale (da Celeia?) alla costa istriana settentrionale si potrebbe ipoteticamente datare in due periodi: o alla fine del sec. VI, al tempo della fuga delle antiche popolazioni romane davanti agli Slavi e agli Avari, oppure intorno al 1300, quando, in base alla leggenda di Passau il culto di questo santo si rinnovò (?) a Celeia e venne per la prima volta menzionato anche a Pirano. La distanza di sette secoli tra le due possibili «soluzioni» del problema è una chiara dimostrazione dell'impossibilità di arrivare con le fonti disponibili a conclusioni più precise. Dovendo scegliere tra le due possibilità, daremmo certamente la precedenza alla prima. Considerando il fatto che il culto di s. Massimiliano in Istria non si basa sulla leggenda – altrimenti l'identità del santo istriano non sarebbe controversa – è da ritenere la sua origine anteriore alla divulgazione di questa prima del sec. XIII. Siccome è impossibile che il culto si diffondesse in queste parti nell'alto medioevo giungendo da Salisburgo o dalla Baviera, è molto più verosimile che si sia diffuso alla fine dell'età antica per iniziativa delle antiche popolazioni romane profughe dal Norico meridionale. Se in Istria indipendentemente dalla leggenda era venerato come vescovo e martire, si può ritenere autentica anche questa tradizione e considerare Massimiliano primo potenziale vescovo di Celeia o del Norico meridionale.

Najstarejša piranska notarska knjiga (1281-1287/89) (Il più vecchio libro notarile di Pirano...), Ljubljana 1984; EADEM, *Piranska notarska knjiga (1284-1288)*, Ljubljana 1986. Il culto di s. Massimiliano a Pirano è confermato dallo *Statuto del comune di Pirano* (il più vecchio dal 1274, con aggiunte posteriori fino al XVII sec.), libro 9, cap. 48 (M. PAHOR - J. ŠUMRADA [ed.], *Statut piranskega komuna od 13 do 17. stoletja* [Gli statuti del comune di Pirano dal XII al XVII secolo], Ljubljana 1987, 714); *12* (Octobris) *Sanctus Maximianus (!) episcopus, et martir.*

3. I rimanenti martìrii *sub Numeriano* ed il problema della storicità della persecuzione dei cristiani da parte di Numeriano

Presentando ora in breve il gruppo dei martiri romani e orientali possiamo con attendibilità ridurre l'elenco dei martìrii *sub Numeriano* di parecchie unità. Storicamente controverso è in primo luogo il gruppo romano. Ben tre menzioni di martiri o di gruppi di martiri nel gruppo romano (Crisanto e Daria, Diodoro e Mariano, il gruppo di Claudio) derivano dalla notissima leggenda di Crisanto e Daria (*BHL* 1787-1791) che si riferisce quasi certamente agli avvenimenti del tempo dell'imperatore Decio [196]. L'autore narra nel capitolo conclusivo (cap. 28) di aver scritto la leggenda per ordine del papa Stefano che visse al tempo dell'imperatore Valeriano (254-257); la descrizione dovrebbe pertanto riferirsi agli avvenimenti anteriori alla persecuzione di Valeriano, la quale ebbe inizio nell'anno della morte di Stefano [197].

Per quanto riguarda il papa Eutichiano (275-283) sappiamo da fonti attendibili che non fu martire; non esiste una *passio*, l'*elogium* nel Martirologio Romano è ripreso dalla vita nel *Liber pontificalis* (nella quale l'indicazione *martyrio coronatur* appare solo nella piú tarda seconda versione del testo) [198]. Non si sa affatto quando subì il martirio il senatore Marino [199]. Dopo tale riduzione rimane nel gruppo romano solamente Mauro di cui non si può dire con certezza se avesse subito il martirio al tempo di

[196] *AA SS* Oct. XI (1864), 469-488; vedi anche P. Simonelli, *Crisanto e Daria*, BS 4 (1964), 300-305.

[197] Per il papa Stefano vedi *Liber pontificalis 24* (ed. L. Duchesne, 154) e Caspar, *Geschichte* I, 70 s.

[198] *Liber pontificalis 28* (L. Duchesne, 159 e 160 n. 5); *MR*, 572 n. 2; Caspar, *Geschichte*, 84 n. 1.

[199] *Synax. CP*, 313, data il suo martirio al tempo dell'imperatore (usurpatore) Macriano (260-261) che governò solo in Oriente, Usuardus, *Dec. 26 (3)* (p. 148) al tempo dell'imperatore Marciano (450-457) quando le persecuzioni erano già da tempo finite. Entrambe le fonti si basano sulla leggenda (*BHL* 5538 s.) che è sia nella versione latina che in quella greca «ad nauseam fabulosa» (*MR*, 602, n. 2).

Numeriano. L'autore della *Passio s. Mauri* si è appoggiato alla leggenda di Crisanto e Daria, della quale assumeva il nome del locale persecutore (*Celerinus urbis praefectus*), il quale è forse identico all'omonimo *praefectus Aegypti* dell'anno 283 [200].

Anche il gruppo dei martiri orientale *sub Numeriano* è molto discutibile. Riguardo al gruppo dei martiri egiziani(?) Vittorino, Vittorio e compagni è molto probabile che si tratti di martiri del tempo di Decio [201]. Indubbiamente subì il martirio nella persecuzione deciana il vescovo antiocheno Babila [202]. Probabilmente al tempo di Diocleziano cade il martirio di s. Giorgio, sebbene le due notizie del VI e del VII sec. lo collochino insieme con Babila al tempo di Numeriano [203]. Siccome il vescovo di Emesa Sil-

[200] PLRE I, 190; sul martire romano Mauro, il cui culto si collega con l'omonimo martire parentino, vedi *infra*, 426 ss.

[201] *Synax. CP*, 435 data il loro martirio al 31 genn. a Corinto al tempo dell'imperatore Decio, così pure il *Menologium Graecorum* II, 148 (*PG* 117, 288) e la leggenda *BHG*[3] 2071 (al 5 aprile in Attalia nella Pamfilia) pure al tempo di Decio. La passio latina colloca il loro martirio in Egitto al 25 febbraio al tempo dell'imperatore Numeriano: vedi *AA SS* Feb. III (1865), 493-495; in base a questa anche ANONYMUS LYONENSIS (*Édit. prat.* 39), *Vetus Romanum* (QUENTIN, *Les martyrologes*, 419), ADO (p. 93 s.), USUARDUS (p. 186), RABANUS (p. 17) ed il *MR* (p. 76 n. 1). Vedi anche *MH*, 115 n. 83 e J.M. SAUGET, BS 12 (1969), 1308-1309.

[202] Come martire *sub Decio* viene indicato Babila da EUSEBIUS, *HE 6,39,4* (*SC* 41, 141 s.) e dopo di lui da HIERONYMUS, *Chronica ad ann. 252* (ed. R. HELM, *GCS Eusebius* 7, p. 218) e *De viris illustribus 54* (*PL* 23, 667). In Occidente prevaleva questa tradizione mentre per la festività prevalse la data del 24 gennaio; vedi GREGORIUS TURONENSIS, *Historiae 1,30* (edd. B. KRUSCH - R. BUCHNER, Darmstadt 1977, 34); ANONYMUS LYONENSIS (*Édit. prat.*, 21), ADO (*PL* 123, 220); USUARDUS (p. 167) e MR (p. 33). Da Filostorgio in poi in Oriente si formò la tradizione di due martiri Babila, uno *sub Decio* e l'altro *sub Numeriano* (vedi pp. 257 ss.). Prevalse quest'ultima tradizione, tutte le *passiones* conservate infatti menzionano come persecutore Numeriano (*AA SS* Jan. III [1863], 185-192). Che si tratti di un personaggio del periodo di Decio non lo dimostrano solo le fonti più attendibili ma anche l'episodio centrale nella tradizione di Babila descritta dalle *passiones* (ad esempio cap. 1, p. 185) e da JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Liber in s. Babylam 5-6*; *PG* 50, 539) – il vescovo non permise all'imperatore di entrare nella cattedrale per il fatto che si era macchiato con sacrifici pagani – che è costruito sulla tradizione dell'incontro tra il vescovo Babila e l'imperatore Filippo l'Arabo (EUSEBIUS, *HE 6,35*; *SC* 41, 137): il vescovo non permise che l'imperatore cristiano Filippo partecipasse ai riti religiosi prima che si fosse pentito dell'uccisione di Gordiano III. Vedi anche F. CARAFFA, *Babila*, BS 2 (1962), 679-680.

[203] JOHANNES MALALAS, *Chronographia XII* (*PG* 97, 457 B); *Chronicon paschale a. 284* (*PG* 92, 680); cfr. D. BALBONI, *Giorgio, santo, martire*, BS 6 (1965), 512-525, specialmente 513 e 516.

vano accenna a Massimino Daia (servendosi di fonti più attendibili) come vittima delle persecuzioni sotto questo imperatore, è lecito supporre che appartenga a questo periodo tutto il gruppo di Giuliano. Questo è l'unico caso nel quale c'è una concordanza tra il luogo del martirio e la sosta di Numeriano, mentre tra i dati c'è una discordanza di 40 giorni [204]. La leggenda della martire Irene è talmente nebulosa e confusa da essere praticamente inutilizzabile come fonte storica [205]. La tradizione sulla martire antiochena Pelagia si riferisce, nel motivo centrale (spontanea fuga verso la morte con il salto nel vuoto da un alto edificio per non cadere nelle mani degli inseguitori), agli avvenimenti in Antiochia al tempo della persecuzione di Diocleziano; la datazione al tempo di Numeriano è del tutto inattendibile [206]. Tarde e inattendibili sono pure le tradizioni relative al gruppo di Tallaleo (o Talleleo) e Isauro, ideate nella storiografia bizantina indubbiamente su Numeriano persecutore [207]. La tradizione di Giusto e Abbondio si è con-

[204] Eusebius, *HE 9,6,1* (*SC* 55, 51); *MR*, 51 n. 3; J.M. Suaget, *Giuliano di Emesa*, BS 6 (1965), 1195-1197. Può darsi che l'origine di questa tradizione sia il fatto, che Numeriano visitava Emesa il 18 marzo 284 (*Codex Iustinianus 5,52,2*); la data del martirio invece è il 6 febbraio (vedi tavola 3, p. 193).

[205] La leggenda della martire Irene, conservata nella versione greca e latina (*AA SS* Mai II [1866], 4-5 riporta solo il riassunto e non il testo della leggenda) che è riassunta in *Synax. CP*, 653 ss., è «fabulis adeo inquinata ut merito dubitari possit num aliquando fuerit mulier illa» (*MR*, 173, n. 6). Nei vari scritti latini e greci della leggenda (*BHG*³ 952 ss.) è nominata martire *sub Licinio*.

[206] Eusebius, *HE 8,12,2* (*SC* 55, 24 s.; l'autore non cita i nomi dei cristiani morti in questo modo). Nessuno dei padri della chiesa che descrivono la morte di s. Pelagia (Johannes Chrysostomos, *Homilia encomiastica in s. martyrem Pelagiam Antiochenam* [*PG* 50, 580-584], Idem, *Homilia II in S. Pelagiam* [*ibidem*, 585-586]; Ambrosius, *De virginibus 3,7,33-36* [*PL* 16, 229-231], Idem, *Epist. 27,38* [ibidem, 1093]) menziona Numeriano come persecutore. La datazione della morte di Pelagia *sub Numeriano* appare pertanto solo nelle fonti dall'alto mediovo in poi (vedi *AA SS* Jun. II [1867], 153-162; *Synax. CP*, 120; *Menologium Graecorum* I, 101 [*PG* 117, 96]; *BHG*³ 1477 s.). Vedi J.M. Sauget, *Pelagia*, BS 10 (1968), 430-431; Janssens, *Il cristiano*, 405-427, specialmente 420 s.

[207] *AA SS* Mai V (1866), 12+ - 24+; *BHG*³ 1707-1708; J.M. Sauget, *Talleleo, Asterio e Alessandro*, BS 12 (1969), 109-111. Nella tradizione del gruppo di Isauro Numeriano viene menzionato come persecutore solo in *Synax. CP*, 804 e non prima (vedi *AA SS* Jun. IV [1868], 230-231; G. Lucchesi, *Isauro, diacono, etc.*, BS 7 [1966], 946-947).

servata solo in Occidente, pur trattandosi di due martiri di Gerusalemme. Il loro culto si riscontra in Spagna solo dal sec. X in poi. La leggenda del martirio, data la sua tarda e controversa origine, come fonte storica è di minimo valore [208].

Le date di questi martìrii sono distribuite lungo tutto l'anno e solo nel gruppo romano si restringono a un tempo più limitato, ciò che potrebbe far supporre un'azione contro i cristiani. Neppure il modo dell'uccisione rispecchia un'unica idea di persecuzione, pur ritenendola nei criteri della politica anticristiana di alcuni imperatori.

Per qual motivo le testimonianze attribuiscono i martìrii all'imperatore Numeriano in un ambito dove nel 284 governavano due imperatori, verso la fine dell'anno addirittura tre, Numeriano in Oriente, Carino in Occidente e Giuliano nelle regioni dell'Adriatico settentrionale e della Pannonia? Le testimonianze danno l'impressione che la persecuzione dei cristiani fosse estesa nel 284 in tutto l'impero e che l'animatore di essa fosse Numeriano: similmente le leggende attribuiscono a Diocleziano le persecuzioni anche in quelle regioni in cui governavano i suoi colleghi. La fama di Numeriano persecutore non si diffuse per opera di qualche fanatico *praeses* (nella tradizione cristiana se ne conoscono solo due tra i persecutori), il suo nome altrimenti non poteva infatti diffondersi in tutto l'impero ed apparire in fonti tra di loro indipendenti [209]. Tra i *presides* di questo periodo, di cui si hanno attendibili testimonianze, non appare nessuno con questo nome.

[208] *BHL* 4596; J.F. ALONSO, *Giusto e Abbondio,* BS 7 (1966), 38.

[209] La possibilità dell'attribuzione a Numeriano di una persecuzione dei cristiani provocata da qualche alto funzionario omonimo o di nome simile è stata ipotizzata già da DE TILLEMONT, *Memoires* IV, 565. Tra gli alti funzionari statali sono noti due *Numerii* ovv. *Numeriani*, entrambi atroci persecutori dei cristiani. Si tratta di (I) un *praeses Numerianus* del tempo di Decio il quale avrebbe fatto uccidere il 13 giugno 250 la martire Mirope di Chio (*Synax. CP*, 818; LATYŠEV, *Menologii Anonymi bizantini saeculi X quae supersunt* 2, Petropoli 1912, 172,20 ss.; *MR, Jul. 13 (6)*, p. 285), identico al Numeriano che avrebbe fatto uccidere il 14 (15) maggio del 250 a Chio il martire Isidoro (*Synax. CP,* 683) e (II) il *praeses Numerianus Maximus* che al tempo dell'imperatore Diocleziano avrebbe fatto uccidere Taraco, Probo e Andronico a Tarso in Cilicia (RUINART, *Acta martyrum,* 452 ss.; PLRE I non la giudica come attendibile).

Nonostante la copiosità delle «fonti» non possiamo dimostrare che sotto Numeriano vi fosse stata una persecuzione dei cristiani, prescindendo dal fatto che egli non governò mai a Roma e neppure nelle regioni veneto-istriane e del Norico meridionale a cui si riferiscono ben 11 dei 20 martìrii *sub Numeriano*. Come mai esistono tutta una serie di leggende (anche tali da non avere tra di loro alcun legame), originarie di varie epoche, e centri politici e culturali che attribuiscono la persecuzione dei cristiani a questo imperatore? Si cela forse dietro il nome di Numeriano un altro imperatore che l'autore della leggenda voleva «prosciogliere» dalla colpa? Considerando che, nel caso delle leggende verificabili con altre fonti, si celano dietro la menzione di Numeriano vari imperatori (in tre casi Decio, una volta Diocleziano, Massimino Daia e Licinio), non è possibile risolvere questo problema globalmente ma caso per caso. E non è detto che sia giusta la supposizione secondo cui nel caso di Numeriano si tratta di un persecutore anteriore alla grande persecuzione (sebbene i casi del gruppo romano mostrino in proposito una notevole probabilità).

Non è possibile accertare con attendibilità come sia originata l'idea di Numeriano persecutore. Per quanto riguarda il gruppo di martìrii orientali si potrebbe ritenere che uno degli attendibili punti di vista sulla sua origine sia la tradizione del martirio del vescovo antiocheno Babila *sub Numeriano*: in base a questa si formò infatti, già agli inizi del sec. VII, l'idea di numerosi martìrii al tempo di questo imperatore. L'immagine di Numeriano persecutore dei cristiani si riscontra dapprima nella storia ecclesiastica dell'eunomiano Filostorgio (scritta tra il 425-433). L'autore attribuisce il martirio del vescovo antiocheno Babila alternativamente «all'imperatore Numeriano, o, come riferiscono altri, a Decio» [210]. I cronisti posteriori hanno accettato evidentemente entrambe le interpretazioni «creando» due martiri Babila, uno *sub*

[210] Philostorgios, *HE 7,8* (edd. J. Bidez - F. Winkelmann, *GCS*, 1981³, 89).

Decio e l'altro *sub Numeriano*. Per primo ha datato il martirio del vescovo antiocheno Babila e dell'ufficiale cappadocce Georgios (nella Lydda palestinese?) al tempo di Numeriano Johannes Malalas [211]. Il *Chronicon Paschale* (scritto nel 629) riporta due martiri con il nome di Babila, uno *sub Decio* e l'altro *sub Numeriano* [212]. Entrambe le fonti attribuiscono a Numeriano la grande persecuzione con numerosi martiri (il *Chronicon Paschale* scambia Numeriano con il fratello Carino). In seguito l'immagine di Numeriano persecutore, con la menzione del vescovo Babila, ci è fornita dall'anonima *Passio Artemii* [213], da Georgios Synkellos (inizio del IX sec.) [214], da Suidas [215], da Georgios Kedrenos (seconda metà del XI sec.) [216] e da Nikephoros Kallistos (inizio del XIV sec.) [217]. L'immagine di Numeriano persecutore, in Oriente evidentemente presente già nella seconda metà del VI ed agli inizi del VII sec., si trasferisce nei vari testi liturgici, nel *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (la variante più vecchia del X sec.), nel *Menologium Graecorum* e nel *Menologium anonymi Bizantini* (del X sec.) [218].

Alla base dell'uso di alcuni testi storiografici bizantini in Occidente (la traduzione delle cronache di Nikephoros, di Georgios Synkellos e di Theophanes, fatta nella seconda metà del IX sec. da Anastasius Bibliothecarius) [219] si trova questa immagine (da Georgios Synkellos) nella descrizione del medesimo episodio

[211] *Chronographia 12* (*PG* 97, 457 B-C); cfr. anche D. BALBONI, *Giorgio, santo, martire*, BS 6 (1965), 512-525.

[212] *PG* 92, 665 B (martire *sub Decio*); 680 A (martire *sub Numeriano*, come Giorgio).

[213] *Passio Artemii 54-55* (*PG* 96, 1301 A-C; l'uccisione di Babila e dei tre fratelli, i suoi discepoli).

[214] *Chronographia* (*PG* 108, 1206).

[215] *Lexikon, s.v. Babylas* (ed. A. ADLER, Leipzig 1971), vol. I, 445.

[216] *Historiae*, aa. 283-284 (*PG* 121, 496 [*sub Decio*], 505 [*sub Numeriano*]).

[217] *HE 5,27* (*PG* 145, 1120 [*sub Decio*]; *6,33* [*sub Numeriano*]).

[218] *Synax. CP*, 55; *Menologium Graecorum I,12* (*PG* 117, 28); B. LATYŠEV, *Menologii Anonymi bizantini saeculi X quae supersunt* 2, Petropoli 1912, 308.

[219] *Chronographia tripertita (ex Chronographia Georgii)*, in: THEOPHANES, *Chronographia*, rec. C. DE BOOR, Lipsiae 1885, vol. II, 77.

presso Landolfus Sagax, negli Annales di Magdeburg e presso Frutolf di Michelsberg (XI sec.) [220].

Un altro punto di vista in proposito potrebbe essere la tradizione posteriore, secondo la quale l'imperatore Numeriano nella guerra contro i Persiani fu fatto prigioniero e scorticato vivo. Questa tradizione collega Numeriano con l'imperatore Valeriano, noto come crudele persecutore dei cristiani. Questi avrebbe avuto un simile destino durante la sua prigionia persiana in cui sembrò di ravvisare la punizione divina, degna di un persecutore dei cristiani. Un valido motivo per la sostituzione di Numeriano con Valeriano potrebbe essere anche la somiglianza dei nomi. Così riferiscono sulla morte di Numeriano, in contrasto con le fonti classiche, per primi Johannes Malalas e il Chronicon Paschale [221], dove l'imperatore appariva dapprima ucciso e poi scorticato, poi anche Georgios Hamartolos (IX sec.), Zonaras (XII sec.) e Ephraim (inizio del XIV sec.) [222]. Secondo questo atto Valeriano sarebbe stato scorticato dopo morto [223], mentre secondo la posteriore tradizione bizantina sarebbe stato scorticato vivo [224] come Numeriano. Il punto di partenza di questa tradizione può essere duplice: (I) si può dire che Numeriano a causa della simile sorte (la guerra persiana) sia stato scambiato con Valeriano; (II) come presunto persecutore dei cristiani merita una esemplare punizione [225].

[220] Landolfus Sagax, *Additamenta ad Pauli Historiam Romanam 10 (160)* (ed. H. Droysen, *MGH AA* 2, 1879, 321); *Annales Magdeburgenses a. 288* (!) (ed. G.H. Pertz, *MGH Scriptores* 16, 117); Ekkehardus (Frutolf), *Chronicon universale a. 288* (!) (*PL* 154, 698 B).

[221] Johannes Malalas, *Chronographia 12* (*PG* 97, 400); *Chronicon Paschale, a. 284* (*PG* 92, 680).

[222] Georgios Hamartolos, *Chronica 3, 171* (*PG* 110, 565; Numeriano scorticato vivo); Zonaras, *Chronica 12,30* (*PG* 134, 1081 A: l'autore riporta due tradizioni diverse; secondo l'una Numeriano sarebbe stato catturato e scorticato dopo una sconfitta contro i Persiani, secondo l'altra al ritorno dalla guerra persiana sarebbe stato vittima del prefetto Apro); Ephraim, *Caesares 240 s.* (*PG* 143, 21 C; Numeriano catturato e poi scorticato).

[223] Lactantius, *De mortibus persecutorum 5,6* (*SC* 39, 83 s. e 224 s.).

[224] Georgios Kedrenos, *Historia* (*PG* 121, 454).

[225] Meloni, *Il regno* (p. 187 n. 1), 127 interpreta la morte di Numeriano nella

Per quanto riguarda l'origine dell'idea di Numeriano persecutore dei cristiani a Roma e nell'ambito aquileiese bisogna considerare la possibilità di spostamento di queste idee, inizialmente senza dubbio bizantine, in Occidente, nonché altri possibili e verosimili fattori. L'influsso degli scrittori bizantini nell'Occidente (soprattutto in Italia) è stato rilevato nella storiografia e nell'agiografia. Sotto questo influsso (con la mediazione della tradizione latina di Synkellos, fatta da Anastasio Bibliotecario) si trova questa immagine presso alcuni cronisti occidentali [226].

Uno di questi fattori, nella storiografia occidentale latina, è lo stretto legame tra Numeriano ed il suo successore Diocleziano. Questi si distinse durante la guerra persiana dagli imperatori Caro e Numeriano, e dopo la morte di quest'ultimo divenne il suo vendicatore [227].

Nelle regioni dell'alto Adriatico e della Pannonia occidentale questa idea non venne meno con l'usurpazione di Giuliano, anzi agevolò l'ascesa al potere di Diocleziano [228]. Inoltre, tutti i martìrii *sub Numeriano* in queste regioni si riferiscono (per quel che riguarda la datazione) al tempo in cui governava in queste regioni Carino. L'usurpazione di Giuliano non significava pertanto, secondo le fonti disponibili, alcun particolare cambiamento riguardo al rapporto tra lo stato e i cristiani. Sullo sfondo dell'immagine di Numeriano persecutore a Roma e nell'ambito aquileiese ci sono probabilmente le lotte ideologiche e politiche a Roma nel IV e nel V secolo, ossia le lotte tra il partito pagano guidato

dizione storiografica bizantina come castigo divino per la programmata persecuzione dei cristiani. BLECKMANN, *Die Reichskrise* (p. 187 n. 1), 134 n. 292, rileva che per Malalas (iniziatore di questa tradizione) si tratta esclusivamente di sostituzione con Valeriano. Sebbene Malalas non ascriva ai rimanenti molto più crudeli persecutori del periodo della tetrarchia un destino così crudele, è possibile che si tratti qui di potenziamento nel senso del castigo divino (secondo Malalas, Numeriano ordinò la morte di s. Giorgio e del vescovo Babila).

[226] Vedi n. 220.

[227] EUTROPIUS, *Breviarium, 9,20,1*; *HA, Carus et cet., 12-13,2.*

[228] Vedi p. 189 n. 11.

dalle famiglie aristocratiche dei Simmaci e dei Nicomaci, ed il partito cristiano guidato dagli Anicii e dai Probi [229]. A Diocleziano e Numeriano era favorevole la tradizione pagana, impersonata nella *Historia Augusta* (avversa all'imperatore Carino) [230]. Viceversa la tradizione cristiana (antagonista di Diocleziano persecutore dei cristiani) era favorevole a Carino, soprattutto dopo che gli Anici (guida del partito cristiano) incominciarono a far derivare la propria origine da Carino.

L'idea riguardante l'orientamento filocristiano di Carino era presente forse già nel sec. V nell'ambito aquileiese. Secondo una tradizione l'imperatore Caro sarebbe stato originario di Milano ma avrebbe fatto parte dell'assemblea aquileiese [231]. Secondo la tradizione aquileiese, risalente probabilmente al sec. V, i martiri aquileiesi *sub Diocletiano* Canzio, Canziano e Canzianilla, originari di Roma, sarebbero appartenuti alla famiglia aristocratica (cristiana) degli Anici, discendente dall'imperatore Carino. Questi sarebbe stato favorevole ai cristiani. Alla base dei rapporti degli Anicii con la regione altoadriatica (essi avevano grandi possessi nella *Venetia* e rapporti con Aquileia) è posssibile datare l'origine dell'immagine dei *Cantii* come appartenenti a questa famiglia già nel V sec.; in seguito questa finta origine non avrebbe avuto più senso. La fonte, «Passio Cantianorum» nella forma odierna, è stata scritta a Roma verso la metà del VI secolo, in un ambiente vicino agli Anicii. I martiri provenivano dalla *quarta deci-*

[229] S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* II/2, Bari 1966, 219 ss.; Tavano, *Sant'Ilario*, 169; Cracco Ruggini, *Aquileia e Concordia*, 68 s.

[230] *HA, Carus et cet.* dà di Diocleziano e di Numeriano una valutazione molto positiva; il primo è *vir rei publicae necessarius* (cap. 10), *vindex Numeriani iustissimus... rei publicae bonus princeps* (cap. 13,1), il secondo invece *vere dignus imperio* (cap. 11,1). Viceversa Carino è presentato come un violento, adultero e perverso (capp. 16-17; una valutazione simile danno anche Eutropius, [*Breviarium, 9,19,1; 9,20,2*] e *Epitome de Caesaribus* [*38,7*]). *HA* quale unica fonte descrive il conflitto tra Caro, considerato come buon imperatore (capp. 3,8; 9,4), e il suo figlio maggiore: Caro lo avrebbe voluto addirittura deporre e uccidere (cap. 17). Cfr. Chastagnol, *Trois études*, 84 s.; *Quatre études*, 65 ss. (come alla p. 188 nn. 2 e 5).

[231] Vedi *supra* p. 188 n. 4.

ma regione (Trastevere), dove abitavano, come si è supposto, gli Anicii [232].

Carino secondo questa tradizione sarebbe stato favorevole ai cristiani [233]. Egli aveva un ruolo simile a quello dato da Lattanzio ed Eusebio a Costanzo Cloro [234]. L'idea sull'origine indiretta dei martiri aquileiesi suaccennati (fatti uccidere da Diocleziano, della stirpe del suo avversario) è diretta contro Diocleziano e quindi anche contro Numeriano, suo predecessore e successore di Caro. Perciò non deve sorprendere il fatto che nelle leggende di Roma e dell'ambito aquileiese appaia quale persecutore dei cristiani Numeriano anziché Carino, soprattutto se si considera che queste leggende sono posteriori a quella romano-aquileiese dei Canzii. Questo motivo, determinante in Occidente per l'idea di Numeriano quale persecutore dei cristiani, è di origine romano-aquileiese, e tuttavia la si riscontra già presto (metà del VI sec.) sporadicamente anche nel mondo greco-orientale [235].

Dall'immagine di Numeriano quale persecutore dei cristiani

[232] *Passio Cantii, Cantiani et Cantianillae 2* (*AA SS* Mai VII (1866), 421): *Beatissimos igitur martyres Christi ... qui de genere Aniciorum, hoc est divae memoriae Carini imperatoris, noscuntur progeniti...;* (cap. 4, p. 422): *Advenerunt enim tres germani ex urbe Roma, qui de genere Carini imperatoris esse noscuntur...* MAZZARINO, *Il pensiero*, 228 ha datato l'origine della tradizione cristiana sull'origine degli Anicii da Carino fino al V sec., più precisamente al tempo dell'occupazione di Roma da parte di Alarico (MAZZARINO, *L'area Veneta nel «Basso Impero»*, in: *Le origini di Venezia*, Venezia 1964, 50 s.; vedi CHASTAGNOL, *Quatre études*, 59, con il parere che la *Passio* sia stata scritta «alla fine del V sec. o più tardi» in modo diretto o indiretto sotto l'influsso della *Historia Augusta*; cfr. anche NIERO, *I martiri*, 164; TAVANO, *Riflessioni*, 350; CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 68). La fonte seguente che dopo la leggenda menziona l'origine dei Canzii dagli Anicii è appena USUARDUS (*Martyrologium, Mai 31 (2)*, p. 238: ... *qui cum ducerent prosapiam de genere Aniciorum...*). A proposito dei legami degli Anicii con l'ambito dell'Italia settentrionale vedi Ch. PIETRI, *Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l'exemple de la Venetia*, AAAd 22 (1982), 116.

[233] *Passio Cant.* 2 (p. 421): ...*Carino quoque intra Gallias bene agente erga Christianos, qui non post multum tempus defunctus est.*

[234] LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum 8,7* e *15,6-7* (*SC* 39, 87, 94); EUSEBIUS, *HE 8,13,12* (*SC* 55, 31); Secondo *HA* (*Carus et cet. 17,6*) Caro avrebbe voluto deporre e uccidere Carino e istituire al suo posto Costanzo Cloro.

[235] JOHANNES MALALAS, *Chronographia 12* (*PG* 97, 461); cfr. BLECKMANN, *Die Reichskrise*, 135 n. 293.

si formò in Oriente, per la differenza dei due governanti, l'immagine di Carino simpatizzante del cristianesimo o addirittura di un imperatore convertitosi al cristianesimo. Dopo la miracolosa guarigione attenuta con la preghiera dai ss. Cosma e Damiano, Carino avrebbe mostrato di aver fede e con uno speciale editto, valevole in tutto l'impero, avrebbe sospeso la persecuzione dei cristiani provocata da suo fratello Numeriano (!). Che questa immagine non fosse stata in Oriente particolarmente incisiva lo dimostra il *Chronicon Paschale* (a. 284), che, contrariamente alla rimanente tradizione bizantina, attribuisce l'uccisione del vescovo antiocheno Babila all'imperatore Carino. Evidentemente si tratta di un errore dell'autore, che ha dato per il contenuto lo stesso rapporto di Malalas; egli cambia pure il ruolo dei due fratelli [236].

Da entrambi i (principali) punti di vista, dalla tradizione orientale relativa al vescovo antiocheno Babila quale vittima dell'imperatore Numeriano, che si è affermata in Occidente assai tardi (IX - X sec.) in base alla traduzione latina di Synkellos, fatta da Anastasius Bibliothecarius [237], e dalla tradizione della politica filocristiana dell'imperatore Carino in Occidente (che si diffuse rapidamente in Oriente già nel VI secolo) si formò pertanto l'immagine, senza sfondo storico, dell'imperatore Numeriano persecutore dei cristiani. Essa si formò in Occidente e in Oriente forse già nel V, ma al più tardi nel VI secolo, ed è possibile verificarla nelle fonti attendibilmente databili press'a poco dalla seconda metà del sec. VI in poi. Essa passò come una delle costruzioni nella coscienza storica del mondo greco-bizantino e latino-occidentale del medioevo.

La situazione nell'area aquileiese è sotto questo aspetto alquanto diversa. Mentre nelle testimonianze relative all'Oriente e a Roma il numero dei martìrii *sub Numeriano* è – in comparazione con tutta la tradizione martiriale – piuttosto esiguo, nell'area

[236] *Chronicon Paschale a. 284* (*PG* 92, 680).
[237] Vedi pp. 258 s. nn. 219 e 220.

aquileiese rappresenta invece quasi un quarto di tutti i martìrii a noi noti. Se si escludono Aquileia e Trieste (che hanno una ricca tradizione agiografica) questi sono i martìrii di più antica datazione. La loro valutazione è di eccezionale importanza per la conoscenza degli inizi del cristianesimo in queste regioni. Purtroppo da queste leggende si ricavano pochissimi dati storicamente attendibili: nel migliore dei casi si riducono (come nella leggenda di Ilario e Taziano) al nome del martire o dei martiri, al luogo e alla data del martirio, ed eventualmente al rango dei martiri nella comunità ecclesiale. In tutti gli altri casi vengono a mancare l'uno e l'altro di questi elementi. Nessuna di queste leggende contiene una precisa terminologia dell'amministrazione romana, nessuna cita precisi attributi dell'imperatore né riflette la reale situazione sul trono imperiale: ciò significa che nessuna di esse trae origine da autentici modelli dell'antichità. Certe deviazioni sono ammissibili (ad esempio nella leggenda di Ilario e Taziano), altrove invece assolutamente inaccettabili (ad esempio nella leggenda di Massimiliano di Celeia). Solamente nella leggenda di Ilario e Taziano vengono descritti avvenimenti storicamente dimostrabili con fonti del periodo antico. In altri casi lo sfondo storico dell'avvenimento descritto (il martirio del santo con l'indicazione del luogo e con la data) è probabile, e tuttavia «dimostrato» da fonti posteriori di mezzo millennio. Nel caso di Servolo, Pelagio e Massimiliano è inattendibile il luogo, in quella di Germano la data del martirio. Nessuno dei martiri delle leggende è persona fittizia né si tratta di leggende formatesi in base alla venerazione locale delle reliquie, come si può supporre dalla leggenda delle vergini aquileiesi o dalle leggende triestine di cui abbiamo parlato sopra. Solamente nel caso del santo triestino Servolo esistono molte probabilità che si tratti di martire originario di un diverso ambiente. Se per nessuno di questi martìrii è possibile dimostrare che sia avvenuto al tempo di Numeriano e Carino (nel 284), nel caso della leggenda aquileiese, che molto probabilmente descrive gli avvenimenti anteriori a Diocleziano, e in base alle analogie di Roma e dell'Oriente (i martìrii *sub Numeriano* si riferiscono in ben tre ca-

si al tempo dell'imperatore Decio) si può ritenere che si tratta di martiri anteriori alla grande persecuzione dei cristiani. I martiri di cui si è parlato appartengono con tutta probabilità alla seconda metà del sec. III, al tempo del consolidamento del cristianesimo in Aquileia e insieme al tempo della formazione delle prime comunità cristiane fuori di Aquileia, ossia nella Venezia, in Istria e nel Norico [238]. Siamo ancor sempre nel periodo in cui le leggende dei martiri sono le uniche fonti: perciò la sua conoscenza è così poco attendibile e ridotta a mere supposizioni.

[238] In questo periodo subì il martirio il vescovo Eusebio di *Cibalae*, molto probabilmente vittima della persecuzione di Valeriano (cfr. Bratož, *Die Entwicklung*, 151, 167 s. n. 19; Jarak, *Martyres*, 276 ss.). Che questo avesse subito il martirio «sotto Gallieno o Numeriano» riteneva, senza una motivazione, R. Egger, *Die Christianisierung der pannonischen Provinzen*, in: *Festschrift B. Saria*, München 1964, 14. La persecuzione sotto Numeriano è menzionata come autentica anche da Šašel, *Opera selecta*, 789 s.; l'attribuzione degli martìrii al tempo di Numeriano nel territorio a oriente d'Aquileia può essere secondo Tavano, *Il «Proprium»*, 68, «una convenzione o un luogo comune».

III

IL VESCOVO VITTORINO E LA COMUNITÀ CRISTIANA DI POETOVIO NELLA SECONDA METÀ DEL III SECOLO

1. La vita del vescovo e martire Vittorino

La più grande e storicamente la più documentata personalità della storia del cristianesimo nell'età precostantiniana nell'area di cui ci occupiamo fu Vittorino da Poetovio, città che in quel tempo faceva parte della provincia *Pannonia Superior*. Si tratta della prima personalità nel campo letterario non solo nell'odierna area slovena ma anche in quella di tutte le province danubiane, escludendo ovviamente la produzione letteraria di due romani, ossia di Ovidio in esilio a Tomi tra gli anni 8 - 18 e dell'imperatore Marc'Aurelio nel territorio della Pannonia durante le guerre danubiane, all'incirca negli anni 168/9 - 178/180.

Nel 393 il suo lontano concittadino [1] Gerolamo scrisse a Betlemme di lui:

> Victorinus, Petavionensis episcopus, non aeque Latine ut Graece nouerat. Unde opera eius grandia sensibus, uiliora uidentur compositione uerborum. Sunt autem haec: Commentarii *in Genesim*, *in Exodum*, *in Leuiticum*, *in Isaiam*, *in Ezechiel*, *in Abacuc*, *in Ecclesiasten*, *in Cantica Canticorum*, *in Apocalypsim Joannis*, *aduersus omnes haereses*, et multa alia. Ad extremum martyrio coronatus est [2].

[1] Era concittadino di Gerolamo solo in un ampio senso del termine. Il luogo di nascita di Gerolamo *Stridon(ae?)* secondo il parere di M. SUIĆ (cfr. p. 456, n. 319) era situato nel retroterra nordoccidentale di Tarsatica, secondo il parere di altri autori (ad esempio ŠAŠEL, *Opera selecta*, 747) invece in un non meglio determinato luogo tra la Dalmazia e la Pannonia Savia. In entrambi i casi la località distava da Poetovio 200 - 300 km.

[2] *De viris illustribus* 74 (ed. E. RICHARDSON, *Texte und Untersuchungen* 14, 40;

Questa breve testimonianza ci pone davanti a numerosi e insolubili problemi. Pur potendo ritenere definitivamente risolta la controversia sulla sede episcopale di Vittorino – a Poetovio o a Poitiers in Aquitania [3] – resta ancor sempre insoluto il problema dell'origine di Vittorino. Essendo il cristianesimo una religione orientale, i primi a diffondere la nuova religione in Occidente furono normalmente missionari orientali con nomi greci [4]. Il nome del primo vescovo Poetovionese è latino, e tuttavia questo fatto di per sé dice ben poco. Nomi latini erano diffusi anche in Oriente e proprio tra i cristiani se ne riscontrano di genuini greci o orien-

cfr. anche *PL* 23, 683 e 684 [con la traduzione greca del VII sec.]); Il riassunto di Girolamo è di HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *De scriptoribus ecclesiasticis 1,75* (*PL* 172, 205 A); sulla relazione problematica di ISIDORUS, *De viris illustribus 8 (10)* (*PL* 83, 1088) cfr. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 91 ss. e specialmente DULAEY, *Victorin* I, 11, II, 9; p. 341 n. 255 *infra*.

[3] La causa dell'inizio del dibattito sul luogo dell'attività di Vittorino sta nel fatto che i copisti medioevali, probabilmente più per ignoranza che per amor di patria, «correggevano» negli scritti di Gerolamo l'attributo *Petabionensis, Petauionensis* nella forma *Pictaviensis* a loro più comprensibile. Poitiers era infatti allora una città comunemente nota mentre la forma della città di Ptuj (*Poetovio, Pettau*) era conosciuta da pochi. Questo errore si è ripetuto nelle edizioni delle opere di Girolamo dal sec. XV in poi e fu convincentemente confutato da J. DE LAUNOY, professore alla Sorbona, nel saggio *De Victorino episcopo et martyre dissertatio* (Paris 1653) che rappresenta l'inizio della ricerca scientifica sulla vita e sull'opera di Vittorino. In base all'analisi del manoscritto e del contenuto delle note di Gerolamo su s. Vittorino, in base alla versione dell'opera di Gerolamo in greco e in base alle testimonianze dei martirologi e dei vari autori medievali egli dimostrò inconfutabilmente che Vittorino poteva essere vescovo solo nella Poetovio pannonica. I risultati di questo saggio furono accolti dalla maggior parte dei ricercatori; i rari oppositori insistettero soprattutto sui motivi patriottici fino alla metà del secolo scorso. Vedi G. VAN HOOFF, *AA SS* Nov. I (1887), 433 ss.; NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 112 ss. (ristampa dell'intero saggio di Launoy), 264 ss.; BARDENHEWER, *Geschichte*, 594. Agli argomenti di Launoy, del tutto sufficienti e convincenti, possiamo aggiungerne altri tre di carattere storico finora non segnalati: a) I *Pictavii* si trovavano nel territorio al tempo della grande persecuzione sotto l'autorità dell'imperatore Costanzo Cloro, il quale non perseguitava i cristiani (cfr. LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum 15,7, 16,1* [*SC* 39, 94, 291]); b) Nell'alto medioevo (?) appaiono nell'odierna Austria Superiore, assieme alle reliquie dei martiri Vittorino e Floriano (p. 278 n. 33 s.); se Vittorino fosse stato martire aquitano, ciò sarebbe praticamente impossibile; c) Considerando le iscrizioni raccolte in *CIL* 13 (1899-1943) non ritroviamo a Pictavii neppure un Vittorino, mentre a Poetovio ne sono noti addiritura cinque o sei (nell'intera Pannonia 60; cfr. p. 271 n. 12).

[4] HARNACK, *Die Mission*, 868 ss.; JEDIN, *Storia* I, 272 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 491 ss. (335 ss.).

tali. Come esempio caratteristico vale la pena di citare il Martirologio Geronimiano dove tra almeno sei nomi di *Victorinus* ne riscontriamo tre orientali ossia greci [5]. La testimonzanza di Gerolamo secondo cui Vittorino sapeva meglio il greco che il latino ci lascia all'oscuro sul problema della sua origine. Molti studiosi sostenevano che, sapendo meglio il greco del latino, fosse di origine greca e che fosse venuto a Poetovio dall'Oriente [6]. Tuttavia, se Vittorino fosse stato greco d'origine, l'osservazione di Gerolamo sarebbe stata senza senso [7].

Molto più coerente allo spirito di Gerolamo appare la sua osservazione, intesa nel senso che Vittorino fosse originario di un territorio etnicamente e linguisticamente misto, dove potè imparare entrambe le lingue. Simili isole linguisticamente ed etnicamente miste erano le grandi città in Occidente in cui, dal II secolo in poi, aumentava sempre di più il numero degli abitanti che parlavano il greco [8].

In questo periodo le regioni balcaniche meridionali (*Moesia Superior*, *Thracia* occidentale e *Macedonia* settentrionale), linguisticamente miste ma ancora pagane e culturalmente meno sviluppate, non si possono prendere in considerazione. Una città simile era anche Poetovio che aveva nel terzo secolo, come risulta dal linguaggio del materiale epigrafico, un notevole numero di abi-

[5] I 37 accenni ai *Victorinus* in *MH* appartengono almeno 6 e non più di 10 a diversi Vittorini (in altri casi si tratta delle ripetizioni dei nomi già ricordati). Dei 6 *Victorini* tre sono di sicuro orientali (per Alessandria [*MH, Feb. 24*; p. 113], per Nicomedia [*MH, Mart. 6*; p. 130] e per Isaurion [*MH, Mai 16*; p. 424]), tre invece occidentali (per Africa [*MH, Jan. 14*; p. 40], Aminternum [*MH, Jul 24*; p. 393] e Roma [*MH, Aug. 8*; p. 424]). Tra i 14 *Victorini* martiri nominati in *MR* tre o quattro sono orientali ovvero greci (*Feb. 25*, p. 76; *Mart. 29*, p. 116; *Apr. 15*, p. 138).

[6] Tale opinione fu sostenuta da Bardenhewer, *Geschichte*, 594; Zeiller, *Les origines (prov. danub.)*, 66 s.; Leclercq, *Illyricum*, 100 e Bardy, *Victorin*, 2282. Da essi si distanziarono Van Hooff, *AA SS*, Nov. I, 439; Napotnik, *Sveti Viktorin*, 172 s.; Horvat, *Jubiläums-Feier*, 12 e Harnack, *Geschichte* II/2, 427 n. 3; cfr. anche Dulaey, *Victorin* I, 14 s.; II, 11.

[7] Kovačič, *Šestnajststoletnica*, 57; *Petovij*, 388.

[8] T. Frank, *Rassenmischung im Römischen Reich*, in: K. Christ (ed.), *Der Untergang des Römischen Reiches*, Darmstadt 1970, 138 ss., specialmente 155 ss.

tanti di origine greco-orientale [9]. Se dunque (considerate le precise testimonianze di Gerolamo, secondo cui si tratta di un suo compaesano che scriveva in latino) [10] non possiamo ricercare l'origine di Vittorino in Oriente, ma più ragionevolmente nella stessa Poetovio [11].

A questa conclusione ci induce, indirettamente, anche il materiale epigrafico. Il «cognomen» *Victorinus* era molto frequente

[9] L'analisi statistica delle iscrizioni petoviane pubblicate in *CIL* III, 4015-4098, 10871-10886, 13410-13416, 14051-14065, 14354[25] - 14355[5], 15184-15168, *AIJ* 265-444, *ILJu* 337-353, 1134-1162; I. TUŠEK, *Novi rimski reliefni kamni in napisi iz Ptuja* (Neue römische Reliefsteine und Inschriften aus Ptuj), AV 37 (1986), 343-370, ci guida alla conclusione secondo cui nella Poetovio antica fu notevole la rappresentanza di origine greco-orientale. Dei circa 325 nomi noti dalle iscrizioni di Poetovio 43 (13,2%) indicano probabilmente l'origine orientale o greca; di questi nomi la maggior parte erano schiavi e liberti nell'amministrazione del servizio doganale nel circondario doganale illirico (Á. DOBÓ, *Publicum Portorium Illyrici*, «Dissertationes Pannonicae» II/16, Budapest 1940, 173 ss.; *ILJu* 1139 e 1151; I. TUŠEK, *Novi rimski reliefni kamni*, 356 s.). Tra le iscrizioni votive i culti orientali sono presenti addirittura con il 35% (la media in Pannonia è del 16%, nel Norico del 14%; cfr. M. BELAK, *Med Nutricami in Mitro - Between the Nutrices and Mithras*, in: LAMUT, *Ptujski arheološki zbornik*, 233-239). Considerando che la maggior parte delle iscrizioni è del I, II e dell'inizio del III sec., e che il numero degli abitanti greco-orientali inizia ad aumentare solo dalla fine del II sec. in poi, possiamo immaginare la composizione etnica della popolazione di Poetovio ai tempi di Vittorino con una ancor maggiore presenza dell'elemento greco-orientale di quella indicata da questo computo (forse fino a un quinto?). Evidentemente questi nuovi arrivati si adattarono ben presto all'ambiente latino: le iscrizioni indicano infatti matrimoni misti e sono relativamente poche le iscrizioni greche (*CIL* III 4075, 14355[4] = *AIJ* 412 (iscrizione bilingue); ŠAŠEL KOS, *Fragment* (con la menzione di un'iscrizione greca non ancora pubblicata).

[10] Gerolamo apostrofa Vittorino come suo compaesano in due (tre?) passi con l'espressione *noster* (*Epist. 18,6* e *36,16*; ed. J. LABOURT, *CB*, Paris 1949, I,61 e II,63); *Praefatio in omelias Origenis super Lucam euangelistam* (*SC* 87, 96; in questo caso l'epiteto *nostri homines* si riferisce più probabilmente agli scrittori latini in genere e non concretamente a Vittorino), quattro volte lo indica come scrittore latino oppure lo elenca in ordine cronologico fra gli scrittori latini (*In Matthaeum, Praefatio* [*CCSL* 70, 5]; *In Esaim XVIII, Prologus* (*CCSL* 73 A, 740]; *In Hiezechielem 11,36,1/15* (*CCSL* 75, 500]; *De viris illustribus 18* [*PL* 23, 637]).

[11] Se Vittorino fosse stato Greco od orientale Gerolamo lo avrebbe certamente saputo e lo avrebbe scritto nel modo con cui riferisce nei riguardi di quegli scrittori cristiani la cui *origo* non corrisponde al luogo della loro attività, ad esempio *Methodius, Olympi Lyciae, et postea Tyri episcopus* (*De viris ill. 83*; *PL* 23, 291); *Eustathius, genere Pamphylius... deinde Antiochiae rexit Ecclesiam* (*De viris ill. 85*; *PL* 23, 691); *Eusebius, natione Sardus... Vercellensis episcopus* (*De viris ill. 96*; *PL* 23, 697); *Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus* (*De viris ill. 97*; *PL* 23, 697); *Victorinus, natione Afer, Romae... rhetoricam docuit* (*De viris ill. 101*; *PL* 23, 701).

nel Norico e nella Pannonia Superiore, specialmente a Poetovio, dove nel periodo del II e del III sec. si riscontrano addirittura cinque se non sei nomi di Vittorino [12]. Le persone con questo nome nel Norico e nella Pannonia Superiore appartenevano perlopiù al ceto militare ma tra di essi si incontrano anche alcuni appartenenti all'aristocrazia municipale [13]. È lecito ricercare le radici del nostro Vittorino in questi ceti sociali? In favore di questa ipotesi sta il fatto che se fosse appartenuto ai ceti inferiori difficilmente avrebbe avuto una buona istruzione e avrebbe potuto divenire vescovo; poi c'è la testimonianza (non del tutto attendibile) di Cassiodoro secondo cui prima di esercitare la funzione di vescovo sarebbe stato retore [14]. Stante il fatto che normalmente gli appartenenti all'aristocrazia municipale e quelli del ceto militare abbrac-

[12] *CIL* III, 4016 (appartenente agli strati più bassi?), 4036 (cittadina romana, iscrizione dell'anno 189), 6010_{234} (strato sociale indeterminabile), 6761 (centurione in varie legioni, da Poetovio, morto ad Ancara); *ILJu* 1135 (probabilmente dalle file dei cittadini delle classi agiate, l'iscrizione è del 243; più probabilmente *Victor* che *Victorinus* si chiamava il militare di Poetovio citato nell'iscrizione di Roma (*CIL* VI, $32624_{1,4}$).

[13] Il cognomen *Victorinus* appare nelle iscrizioni della Pannonia Superiore (se non si prendono in considerazione le iscrizioni di Poetovio) diciannove volte (*CIL* III, 3917, 3974, 3996, 4008 [=AIJ 474], 4148, 4119, 4433, $4452_{2,15}$, 4537, 60181, 10820 [= *AIJ* 500], 10914, 10964, 10987, 11116, 11180; ILJu 331, 1130, 1133), nel Norico otto volte (*CIL* III, 4853, 4876, 5185, 5352, 5567, 5632, 11635, 11779). Si tratta per lo più di appartenenti al ceto militare presenti addirittura su tredici iscrizioni: soldato o ufficiale inferiore (*CIL* III, 4419; $4452_{2,15}$; 10987; 11180; *ILJu* 1130), parente del soldato (*CIL* III, 5567), veterano o membro della sua famiglia (*CIL* III 4008, 4148, 4853, 5632, *ILJu* 1133), *beneficiarius* (*CIL* III, 5185, *ILJu* 331). Solamente in Siscia incontriamo appartenenti all'aristocrazia municipale (*CIL* III, 10820 = *AIJ* 500) e in una famiglia cristiana, sebbene si possa dedurre che si tratta generalmente di appartenenti al ceto inferiore. Una sola volta viene citato esplicitamente uno schiavo (*CIL* III, 4876). Il maggior numero di Vittorini è comprovato epigraficamente a Poetovio (vedi n. 12), a Carnunto (5), a Siscia (4), ad Andautonia e a Virunum (due per ciascuno). L'origine etnica è latina o del luogo; solo in un caso si potrebbe dedurre che si tratti di un orientale (*CIL* III, 60181). Troppo lontano arrivò con le sue conclusioni sull'alto lignaggio dei Vittorini della Pannonia superiore Van Hooff, *AA SS* Nov. I, 439 s., a cui si associò Napotnik, *Sveti Viktorin*, 270.

[14] *De institutione divinarum litterarum 5* (*PL* 70, 1116 s.: ... *Victorinus, ex oratore episcopus...*); 7 (*PL* 70, 1119). Van Hooff, *AA SS*, Nov. I, 438; 440. Questa attribuzione di Cassiodoro si basa probabilmente sulla sostituzione del vescovo di Poetovio con il retore Mario Vittorino Afro (così ritenevano Bardenhewer, *Geschichte*, 594; Kovačič, *Šestnajststoletnica*, 59; Dulaey, *Victorin*, II, 34 n. 89). Ma Cassiodoro conosceva troppo bene Vittorino per confonderlo con qualcun altro; lo chiamava *saepe dictus epi-*

ciavano tardi e malvolentieri il cristianesimo – nel sec. III in Occidente (con alcune eccezioni) ancor sempre per la maggior parte religione dei ceti inferiori e specialmente di gente di origine orientale [15] – sarebbe più opportuno ricercare l'origine di Vittorino in questi ceti fra i cittadini di Poetovio. Ma contro questa conclusione contrastano i risultati dell'analisi del materiale epigrafico della Pannonia Superiore e del Norico, da cui risulta che tra i nomi di Vittorino praticamente non vi sono né greci né orientali. In mancanza di altre fonti il problema resterà probabilmente per sempre insoluto.

Anche le considerazioni sugli studi di Vittorino non sono che ipotesi. Il fatto che non parlasse bene il latino potrebbe corrispondere alle condizioni in cui si trovava una città sulla Drava un tempo economicamente fiorente e amministrativamente importante ma culturalmente senza dubbio «provinciale» [16], dove avrebbe imparato con difficoltà il latino letterario o più coltivato. Gerolamo gli rimprovera più volte non solo il fatto di non sapere la lingua [17] ma anche la mancanza di cultu-

scopus (*ibidem, 9*; *PL* 70, 1122) e gli attribuiva i commenti al Predicatore e all'evangelo di Matteo (opere mai scritte da Vittorino, che non fu mai vescovo; cfr. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin,* 92). Di professione retore lo ritiene HARNACK, *Die Mission*, 567.

[15] Gli appartenenti all'aristocrazia locale e al rango militare abbracciarono il cristianesimo in maggior numero solo verso la metà e nella seconda metà del terzo secolo (cfr. HARNACK, *Die Mission*, 559 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 607 ss. [390 ss.]; VITTINGHOFF, *Handbuch*, 270). In Occidente si arrivò al tempo di Vittorino a un numero relativamente maggiore di adesioni al cristianesimo in Africa, nell'Italia centrale e meridionale, in parte in Spagna (HARNACK, *Die Mission*, 798 ss., 887 ss.; JEDIN, *Storia* I, 480 ss.).

[16] I. MIKL-CURK, *Poetovio v 3. stoletju. Nekaj novih podatkov* (Poetovio dans le 3ème siècle - les reinseignements nouveaux), «Časopis za zgodovino in narodopisje» 15 (50) (1979), 37-42; EADEM, *Petoviona v sožitju z bližnjimi in daljnimi kraji* (Poetovio in coexistence at home and abroad), in: LAMUT, *Ptujski arheološki zbornik,* 205-218 (breve sintesi fondamentale); sull'importanza economica della città cfr. anche B. DJURIĆ, *Eastern Alpine Marble and Pannonian Trade*, in: B. DJURIĆ - I. LAZAR (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens* («Situla» 36), Ljubljana 1997, 73-86.

[17] *De viris illustribus 74* (vedi n. 2); *Epist. 58,10* (ed. J. LABOURT, III, 84): *In Esaiam, prologus* (*CCSL* 73, 3); *Apologia contra Rufinum 1,2* (*CCSL* 79, 2). HARNACK, *Geschichte*, 427 s. riteneva che l'ultima citazione si riferisse allo stile semplice di Vitto-

ra [18]. La critica è giustificata solo se Gerolamo pensava alla cultura generale di Vittorino, ossia a quella laica, ma non a quella religiosa in cui il vescovo di Poetovio era indubbiamente un grande erudito: aveva infatti una conoscenza profonda degli autori cristiani greci e un po' minore di quelli latini [19]. Vittorino era soprattutto allievo dei padri della chiesa greci, e in primo luogo di Origene. Dove potè il futuro vescovo di Poetovio acquisire questo sapere, come si procurò le opere degli scrittori greci, opere non di poco canto e nella patria pannonica nemmeno facilmente accessibili? La cosa più semplice sarebbe pensare ai grandi centri del sapere cristiano in Oriente. Nonostante i tempi così difficili a causa delle guerre intestine, dell'anarchia e delle sempre più frequenti incursioni dei barbari, durate fino al consolidamento del potere di Diocleziano, sembra molto probabile che Vittorino – in un tempo non ben determinato dopo la metà del III secolo – abbia viaggiato in Oriente, si sia soffermato a Gerusalemme e vi abbia studiato in quella biblioteca [20]. Vittorino avrebbe potuto erudirsi anche nelle metropoli dell'Occidente (specialmente a Roma), essendo le comunità cristiane qui orientate verso la cultura greca ed avendo ottimi legami con l'Oriente. Il fatto che Vittorino conoscesse indubbiamente, seppur modestamente, i padri del-

rino; Napotnik, *Sveti Viktorin,* 76 riteneva invece con maggior probabilità che si riferisse al carattere semplice e aperto del santo. Sulla valutazione di Girolamo nei riguardi di Vittorino è fondamentale Dulaey, *Victorin,* I, 17 s.; II, 12 ss.

[18] *Epist. 70,5* (ed. J. Labourt, III, 214): *Victorino martyri in libris suis, licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas.* Secondo Dulaey, *Victorin,* I,18; II, 13 [n. 88] con *eruditio* si intende l'istruzione retorica.

[19] Di fondamentale importanza ora Dulaey, *Victorin,* I, 271-307; II, 137-153; *Addenda et Corrigenda* alla fine.

[20] Lesse e sunteggiò il frammento cronologico (vedi p. 283 n. 54) dei *membranis Alexandri episcopi qui fuit in Hierusalem* (*SC* 423, 134); cfr. Dulaey, *Le Fragment,* 141 ss. (con la datazione del viaggio all'inizio del governo di Valeriano o al tempo di Gallieno, dopo l'estate 253 o negli anni 260-268). Brevemente su ciò (senza la datazione) Dulaey, *Victorin,* I, 39 e in *SC* 423, 22 s. La datazione del viaggio proposta suscita alcuni dubbi a causa di alcune circostanze sfavorevoli a tale impresa: il governo di Valeriano fu tempo di continue sconfitte romane in Oriente, sconfitte culminate negli anni 253 e 260, e anche il periodo di Gallieno che seguì molto inquieto. Sugli avvenimenti in Oriente in questo tempo cfr. Strobel, *Das Imperium,* 211-256.

la chiesa latini, specialmente africani, l'influsso dei pensatori cristiani dell'Occidente, ad esempio di Ireneo e di Ippolito, ed il confronto ideologico quale traspare dalle sue opere, parla in favore dell'ipotesi che avesse buoni contatti con i centri del cristianesimo in Occidente e l'accesso alla sua produzione letteraria. Oltre a Roma, già allora il più grande centro del cristianesimo, viene presa in considerazione anche Aquileia, che tratteneva intensi contatti non solo con la comunità cristiana di Roma bensì anche con le comunità in Africa. È possibile supporre che Vittorino sia venuto in contatto con gli autori cristiani africani proprio attraverso Aquileia [21].

Gerolamo ricorda Vittorino vescovo di Poetovio [22]. Questa testimonianza è di eccezionale importanza. La comunità cristiana di Poetovio al tempo della sua attività – nell'ultima fase della quarantennale «pace religiosa» dopo «l'editto di tolleranza» di Gallieno del 260 e prima dell'inizio della persecuzione di Diocleziano [23] – era organizzata in diocesi similmente alle altre città mag-

[21] HIERONYMUS, *De viris ill. 53* (*PL* 23, 698) riferisce nel 393 del vecchio Paolo di Concordia, il quale da *adolescens* a Roma incontrò il segretario, allora già vecchio, del vescovo s. Cipriano († 259). Essendo Paolo intorno all'anno 377 già *centenarius* (HIERONYMUS, *Epist. 10,2*; J. LABOURT I, 28) potè conoscere *beati Cypriani iam grandis aetatis notarium* già prima del 300. Cfr. CUSCITO, *Africani in Aquileia e nell'Italia settentrionale*, AAAd 5 (1974), 143-163; P. ZOVATTO, *Paolo di Concordia*, AAAd 5 (1974), 165-189 e (come opera fondamentale nelle relazioni nel IV secolo) Y.-M. DUVAL, *L'influence des écrivains africains du III^e^ siècle sur les écrivains chrétiens du l'Italie du nord dans la seconde moitié du IV^e^ siècle*, AAAd 5 (1974), 191-225.

[22] *De viris ill. 74* (vedi n. 2); *Adversus Helvidium 17* (*PL* 23, 201); *In Hiezechielem 11,36,1/15* (*CCSL* 75, 500).

[23] Sulla cosiddetta pace religiosa di Gallieno (EUSEBIUS, *HE 7,13*; *SC* 41, 187 s.) cfr. FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 242 ss. (158 ss.); JEDIN, *Storia* I, 294; PIETRI, *Naissance*, 169-172. Viene diversamente datato il periodo dell'opera di Vittorino durante il suo episcopato a Poetovio. Soprattutto i ricercatori del passato la estendevano, considerando il numero delle opere scritte, in un periodo più lungo (per esempio NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 175 s. riteneva che Vittorino scrivesse le sue opere lungo i trenta, quaranta anni al tempo del suo episcopato intorno agli anni 270-303; VAN HOOFF, *AA SS* Nov. I, 441 deduceva simili conclusioni). Considerando gli scritti conservati, relativamente brevi, ed i giudizi degli autori antichi, sembrerebbe che scrivesse appunto opere piuttosto brevi (cfr. HIERONYMUS, *In Matth. praef.* [n. 10: *Victorini ... opuscula*]; CASSIODORUS, *De inst. div. litt. 5; 7* [*PL* 70, 1117/19: *nonnulla disseruit*]; 9 [*PL* 70, 1122: *dificillima quae-*

giori della Pannonia [24]. Già da questo fatto si possono rilevare una sufficiente consistenza della comunità cristiana, la sua materiale indipendenza e la sua organizzazione ecclesiastico-giuridica [25]. Tutto ciò è conseguenza di un più lungo sviluppo del cristianesimo in città: dalla comparsa dei primi cristiani o di gruppi di cristiani fino all'istituzione della diocesi intercorsero indubbiamente varie decine di anni. Oltre a ciò non sappiamo neppure se Vittorino fosse il primo vescovo di Poetovio o se avesse avuto qualche predecessore. Dall'analisi degli scritti di Vittorino, e specialmente dal suo atteggiamento ideologico-polemico, si deduce che il cristianesimo a Poetovio fosse presente al minimo una generazione prima di Vittorino, e che quindi traesse la sua origine con ogni probabilità sin dal tempo di Severi. La comunità cristiana si risollevò probabilmente in modo da poter disporre di mezzi ma-

dam loca breviter tractavit]); potremmo pertanto limitare la sua attività nel campo letterario (e pastorale?) al periodo di circa due decenni (?).

[24] Nel trapasso dal III al IV sec. furono organizzati gli episcopati delle comunità cristiane a Sirmio, a Cibalae e a Siscia (cfr. Bratož, *Die Entwicklung*, 151; 189 s.). In Occidente furono organizzati gli episcopati più vicini ad Aquileia e a Parenzo.

[25] Non possediamo alcun dato in base al quale poter ricavare dati statistici sul numero dei cristiani a Poetovio e in altre sedi vescovili nella Pannonia del tempo di Vittorino. Tuttavia, se presupponiamo che la città avesse nel periodo critico del III secolo circa 20.000 abitanti (P. Kos, *Numizmatika antičnega Ptuja,* Ptuj 1980, 26 ritiene che la città contasse nei periodi di maggior floridezza circa 40.000 abitanti) e che le città in Occidente contassero nel periodo precostantiniano un 5-10% di abitanti cristiani, si arriva al numero di 1000-2000 cristiani (cfr. il calcolo ipotetico per Roma nel III sec. fornito da Harnack, *Die Mission*, 806 n. 2; secondo i suoi calcoli [p. 952] le comunità minori nelle province raramente cristianizzate dell'Occidente, ad esempio in Gallia, Germania e Rezia, avrebbero contato ca. 500 - 1000 fedeli). Questo numero non è troppo alto se si pensa che erano subordinati al vescovo più chierici inferiori col compito della cura dello stato materiale e spirituale della comunità (cfr. Fliche - Martin, *Storia* II, 556 ss. [349 ss.]) che disponeva almeno di una chiesa, di un cimitero e della biblioteca degli scritti cristiani. Le chiese scoperte a Poetovio e nei dintorni (addirittura in sei località?) sono del tempo posteriore (IV e V sec.), e anche la più antica, nei dintorni dell'odierna chiesa di S. Giorgio, possono essere datate alla prima metà del IV sec. (W. Schmid, *Ptujske krščanske starosvetnosti* [Le antichità cristiane di Poetovio], «Časopis za zgodovino in narodopisje» 31 [1936], 97-115, soprattutto 103 ss.; brevemente anche Bratož, *The development*, 2348 s. e T. Knific in: T. Knific - M. Sagadin, *Pismo brez pisave (Carta sine litteris)*, Ljubljana 1991, 14-18, 101 s. Nell'ambito della presente ricerca poteva competere con la comunità cristiana di Poetovio solo quella aquileiese.

teriali e da mantenere contatti con altre comunità cristiane nei Balcani e in Italia (Sirmio ed Aquileia), forse addirittura in Oriente e in Africa. Nella sua attività Vittorino si basava su una ricca biblioteca di scritti sul cristianesimo soprattutto greci e in piccola parte anche latini. Infatti se, secondo la consuetudine dei dotti di allora, sapeva la Bibbia a memoria citandola (a volte anche erroneamente) in modo descrittivo – questo costituisce un'ulteriore difficoltà nel ricercare di quale traduzione latina si giovasse [26] – doveva però avere tra le mani una parte non irrilevante dell'enorme opera di Origene, gli scritti di Ippolito e di Ireneo di Lione, oltre agli scritti degli africani Tertulliano, Minucio Felice e Cipriano ed una serie di altri testi greci e latini [27] per poterne attingere il sapere e l'ispirazione.

Gerolamo non ci riferisce né la data né il luogo della morte di Vittorino. Dal fatto però che nella sua opera, concepita cronologicamente, sugli scrittori cristiani, menzioni Vittorino come martire, dopo Anatolio di Laodicea († 283), e prima di Pamfilo della Cesarea palestinese, che subì il martirio sotto Massimino Daia nel 309 [28], si potrebbe dedurre che Vittorino fosse vittima della persecuzione dei cristiani da parte di Diocleziano ovvero di Galerio (304?), come alcuni vescovi nella vicinanza (Siscia, Sirmium, Aquileia, Parenzo): sarebbe l'unico scrittore cristiano che avrebbe subito il martirio sotto l'imperatore Diocleziano. Questa datazione è stata messa in dubbio da parte della recente analisi della teologia di Vittorino secondo la quale i suoi scritti conser-

[26] Cfr. H.J. VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung*, Düsseldorf 1920, 48 ss. e (fondamentale) DULAEY, *Victorin* I, 77-88; II, 41-49 (il testo della Bibbia latina di Vittorino era simile a quelli che erano diffusi nell'Italia settentrionale, soprattutto in Aquileia; disponeva anche della Bibbia greca che era simile alle varianti diffuse in Alessandria, Antiochia e Palestina).

[27] DULAEY, *Victorin* I, 271-307; II, 137-153; *Addenda et corrigenda*.

[28] *De viris ill. 73-75* (*PL* 23, 683-685); vedi HARNACK, *Geschichte*, II/2, 427. Gerolamo attribuisce a Vittorino la palma del martirio nei seguenti passi: *De viris ill. 74* (p. 267); *Epist. 58,10* e *70,5* (J. LABOURT, III, 84 e 214); *In Esaim, Prologus* (*CCSL* 73, 3); *Apologia c. Rufinum 1,2* (*CCSL* 79, 2); *Preaef. in omelias Origenis super Lucam Euangelistam* (*SC* 87, 96).

vati sarebbero anteriori al 260 o risalirebbero all'incirca a quell'anno [29]. Essendo sembrata a stento effettiva la sua funzione vescovile, che sarebbe durata più di quattro decenni, la datazione della sua morte al tempo di Diocleziano sarebbe pertanto troppo tarda. È possibile tuttavia che Vittorino – come Eusebio di Cibalae nella vicina Pannonia Inferiore – sia morto in una meno nota *superior persecutio* (in relazione a quella di Diocleziano) [30]. Nel territorio preso in considerazione nelle fonti posteriori i casi simili vengono più volte posti nel tempo della persecuzione, del tutto fantomatica, dei cristiani da parte di Numeriano, che annovera soprattutto martiri anteriori all'anno 304.

La data della sua festività ci è stata conservata dalla posteriore tradizione cristiana, sotto questo aspetto quasi unanime. I martirologi, da quello di Floro in poi, ci riferiscono che Vittorino fu ucciso il 2 novembre; questa data è tutt'altro che sicura [31]. Dal-

[29] Dulaey, *Victorin* I, 223 ss.; Eadem in *SC* 423, 15.

[30] Secondo la *Passio sancti Pollionis 1* (Ruinart, *Acta martyrum*, 435) il vescovo morì nella *superiori persecutione*, identificata generalmente con quella di Valeriano (cfr. Bratož, *Die Entwicklung*, 167 s. [n. 19]; Jarak, *Martyres*, 227 s.). In questo caso dovremmo supporre che Gerolamo abbia commesso un errore.

[31] Florus compose, in base alla nota di Gerolamo su Vittorino (p. 267), il seguente elogio per il 2 nov.: *Natale sancti Victorini, Pitabionensis episcopi; qui persecutione Diocletiani, martyrio coronatus est* (*Édit. prat.*, 200; Quentin, *Les martrologes,* 310). L'elogio è letteralmente ripreso da Ado (Nov. 2; p. 373) e con l'irrilevante aggiunta *qui post multa documenta, ut sanctus Ieronimus testatur* da Usuardus (p. 334). Tale pervenne con minimo ritocco (*multa edita scripta* anziché *documenta*) e con errata indicazione della località (*Pictavensis episcopi*) nel *MR, Nov. 2(2)* (p. 491). Il 2 novembre fu menzionato un decennio dopo di Floro anche da Wandalbertus (ed. E. Dümmler, *MGH Poetae Latini aevi Carolini*, 598, v. 714 = *PL* 121, 617 A). In merito a queste relazioni dei martirologi si pongono due problemi essenziali per la cronologia della vita di Vittorino: a) Da dove deriva a Floro il dato secondo cui si tratterebbe di un martire del periodo di Diocleziano? Non essendo a noi nota la fonte dalla quale Floro attinse questo dato non è possibile rispondere a questa domanda (cfr. Quentin, *Les martyrologes*, 310 nota 7); b) Da dove giunge la data del 2 novembre? In *MH* si accenna come alla più vicina ad un Vittorino quella del 1 nov. senza indicazione del luogo del martirio (*et alibi sanctorum Ianuari Vitalis et Petri Crescentis Victorini Marcoti*; Cod. Bernensis: *Victorini martyris*; p. 581). Mentre Van Hooff, *AA SS* Nov. I, 432 riteneva che in questo accenno si trattasse di Vittorino da Poetovio, Delehaye riteneva, nel commentario a questo scritto (*MH*, p. 582, n. 68), che si tratta della ripetizione della menzione di Vittorino di Aminterno, festeggiato il 31 ott. in quanto con Vittorino si ri-

le fonti non ci è dato di sapere come fu ucciso. Da analogie con altre città nel Norico e in Pannonia e dalla consuetudine delle autorità sul modo di procedere nei riguardi dei dignitari cristiani nonché dalla tradizione pittorica a dir il vero molto tarda che lo raffigura con la palma e la spada in mano [32] si potrebbe dedurre che fu decapitato dopo essere stato torturato.

Le autorità non riuscirono ad eliminare i suoi resti mortali: più tardi furono infatti ritrovate le sue reliquie. L'accenno alle reliquie di Vittorino nella prima edizione stampata del martirologio di Usuardo del 1475 (*editio Lubeco-Coloniensis*) suscita qualche dubbio sul luogo del martirio di Vittorino. In esso infatti si accenna alle reliquie di Vittorino assieme a quelle di s. Floriano di Lauriaco al tempo in cui sarebbero state trasportate nel monastero (di s. Floriano) nelle vicinanze di Enns [33].

Qui si pone il problema se Vittorino abbia forse subito il martirio nel capoluogo del Norico Ripense così come s. Floriano ed i suoi accompagnatori [34].

Tuttavia è poco probabile (seppure non impossibile) che la morte lo abbia colto nella provincia vicina, come ad esempio Quirino di Siscia. In questo caso non si sarebbe potuta perdere di lui ogni traccia, se si pensa a una tradizione così ricca su s. Floria-

pete un gruppo di nomi il 31 ottobre. QUENTIN, *Les martyrologes*, 380 e DELEHAYE (*MH*, 584 n. 11 e *MR*, 491 n. 2) ritenevano che Florus, non attento all'esatto nome del santo, adattasse il nome del martire Africano Vittore, che si festeggia il 2 nov. (*Victoris*) in Vittorino (*Victorini*) e avrebbe inserito «proprio marte» la data della festa di questo vescovo e martire. Parimenti «nulla fretus auctoritate» fece di Vittorino un martire *sub Diocletiano* (*MR*, p. 491). Ad ogni modo è impossibile determinare il giorno, l'anno e il luogo del martirio di Vittorino.

[32] J. RICHTER, LS 4 (1973), 244.

[33] *AA SS* Nov. I, 442 C: *Ipso die* (scilicet IV Non. Nov.) *in Monasterio translatio sanctorum Victorini et Floriani martyrum*. A causa del grande numero di manoscritti del martirologio di Usuardo (QUENTIN, *Les martyrologes*, 675 ss. ne enumera circa duecento noti; certamente il loro numero è ancora maggiore) e non riportando nella edizione (J. DUBOIS) varianti manoscritte, non si sa su quale e quanto attendibile tradizione si basi questo dato. Cfr. anche NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 260.

[34] VAN HOOFF, *AA SS* Nov. I, 442 (E) ammetteva addirittura la possibilità che si trattasse di uno del gruppo dei quaranta confessori di Lauriaco (cfr. *Passio Floriani 2; 10* [NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 30 e 35]). Cfr. *infra* pp. 468 s.

no [35]. Sostenendo il punto di vista più probabile, che cioè abbia subito il martirio a Poetovio, sorge spontanea la domanda: quando e perché le sue reliquie pervennero nell'odierna Austria Superiore? Dal secolo V in poi ogni ondata di profughi dalla Pannonia portava con sé le reliquie di santi verso il meridione e l'Occidente, in Macedonia, in Dalmazia e soprattutto in Italia [36]. Come mai le reliquie di Vittorino, nel V secolo conosciuto in Occidente non solo come martire, ma anche come scrittore ecclesiastico [37], presero nel V secolo (e non già intorno all'anno 380) [38] una strada diversa, verso nordest? L'unica risposta sensata a questa domanda sarebbe che le reliquie di Vittorino siano pervenute nella seconda metà del sec. V nel Norico Ripense per merito di s. Severino che raccoglieva le reliquie destinate alle chiese del Norico e che oltre a ciò era quasi sicuramente in rapporto di amicizia con la famiglia dell'ultimo imperatore romano Romolo Augustolo, originaria dell'area della Pannonia meridionale [39].

[35] HARREITHER, *Der hl. Florian*, 250-259.

[36] EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 55 s.; ROGOŠIĆ *Veliki Ilirik,* 104 ss.; V. POPOVIĆ, *Die süddanubischen Provinzen in der Spätantike vom Ende des 4 bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts*, «Südosteuropa Jahrbuch» 17 (1987), 95-139.

[37] DULAEY, *Victorin* I, 339-354; II, 174-184.

[38] NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 262 ipotizzava il trasferimento dei resti mortali di Vittorino da Poetovio a Lauriaco al tempo degli avvenimenti torbidi a Poetovio attorno all'anno 380 (discordie religiose tra ariani e cattolici, supposta conquista della città da parte dei Goti; v. BRATOŽ, *Poetovio (Ptuj) kot sedež škofije v antiki* [Poetovio als Bischofssitz in der Antike], in: *Ptujska župnijska cerkev sv. Jurija* (ed. S. KRAJNC), Ptuj 1998, 14-30); nei «turbolenti tempi della seconda metà del IV sec.» datava questa *translatio* SCHMID, *Ptujske* .... [come nella n. 25], 111). Contro questa supposizione parlano due fatti, e cioè che Poetovio sopravvisse agli avvenimenti degli anni attorno 380 e che in caso di trasferimento delle reliquie le avrebbero molto probabilmente trasportate in Italia, paese molto più sicuro del Norico allora già minacciato.

[39] EUGIPPIUS, *Vita s. Severini 9,3* (*SC* 374, 204 ss.): *Quo loco martyrum congregauit sanctuaria plurimorum...* (la citazione si riferisce alla basilica di Favianis; sui presunti contatti di s. Severino con la famiglia dell'ultimo imperatore romano cfr. BRATOŽ, *Severinus*, 14 s. La tesi secondo cui la madre dell'ultimo imperatore Romolo Augustolo fosse nativa di Poetovio è stata abbandonata dopo la corretta lettura della relazione di Prisco da parte di M. ŠAŠEL KOS, *The Embassy of Romulus to Attila. One of the last citations of Poetovio in classical Literature*, «Tyche» 9 (1994), 99-111 (specialmente 108 s.). La famiglia di Oreste, con la quale Severino aveva molto probabilmente contatti, discendeva comunque dall'area della Pannonia meridionale.

2. Scritti perduti

Prima di occuparci delle opere di Vittorino conservate, vorremmo accennare brevemente alle sue opere perdute [40]. Vittorino si dedicò soprattutto ai commentari biblici. Egli è il primo esegeta latino ed iniziatore di quel genere letterario della letteratura latina cristiana che ebbe la sua piena fioritura solo con Ambrogio e specialmente con Gerolamo un secolo più tardi. Il fatto stesso che Vittorino si sia dedicato nella seconda metà del terzo secolo, nella «provinciale» Poetovio, agli studi di esegesi, è una prova indiretta della vita cristiana già notevolmente sviluppata nella città.

In Oriente l'esegesi biblica ebbe uno sviluppo eccezionale e raggiunse il culmine verso la metà del sec. III con la scuola alessandrina, nel periodo cioè in cui il cristianesimo nel mondo greco orientale raggiunse un grande sviluppo. Alle precedenti, ini-

[40] La più ampia, approfondita e oggi fondamentale presentazione dell'opera di Vittorino è di DULAEY, *Victorin*, I-II (1993; brevemente in *SC* 423 [1997], 18-41); in entrambe le opere l'autrice cita i propri contributi sulle singole questioni. Delle prime opere merita accennare in primo luogo HAUSSLEITER, *Prolegomena* (introduzione all'edizione; nello scritto riassume anche i propri contributi). Piuttosto brevi sono tutti i principali sunti di storia della letteratura cristiana: HARNACK, *Geschichte* II/2, 426-432; BARDENHEWER, *Geschichte* II, 593-598; LABRIOLLE, *Histoire*, 295-300; ALTANER - STUIBER, *Patrologie*, 182 s.; QUASTEN, *Patrologia* I, 635-637; M. SCHANZ - C. HOSIUS - G. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur* III, München 1969³, 405-407; M. SIMONETTI, *Letteratura cristiana antica greca e latina,* Milano 1969, 173; A. WLOSOK in: HERZOG - SCHMIDT, *Handbuch,* 410-415; L. DATTRINO, *Padri e maestri della fede,* Padova 1994, 125-126; C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia di letteratura cristiana antica greca e latina: da Paolo all'età constantinea*, Brescia 1995. Notevoli sono le voci delle seguenti enciclopedie: HAUSSLEITER, *Victorinus*, «Realenziclopädie für protestantische Theologie» 20 (1908), 614-619; BARDY, *Victorin*; SCHUSTER, *Victorinus*; QUASTEN, in LThK 10 (1965), 775 s.; A.G. MATANIĆ, BS 12 (1969), 1306 s. Nell'ambito della storia del cristianesimo nelle province danubiane ossia della Pannonia l'opera di Vittorino fu presentata esaurientamente da ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 205-214; LECLERCQ, *Illyricum*, 99 s.; NAGY, *A Pannoniai*, 31-52 (solo nella lingua ungherese). Il contributo degli autori sloveni è modesto. Il contributo di NAPOTNIK, *Sveti Viktorin,* è antiquato; antiquato è pure il contributo di KOVAČIČ, *Šestnajststoletnica*; ha solo valore informativo il contributo in LS 4 (1973), 242-244 (autore J. RICHTER); breve abbozzo dell'opera di Vittorino di BRATOŽ, *Viktorin*. Nell'ultimo periodo si occupò intensamente di Vittorino ŠPELIČ con le seguenti opere: *Il profetismo nelle opere di Vittorino di Petovio* (tesi di laurea non pubblicata alla Pontificia Università Lateranese 1993); *Nekaj potez* (Alcuni tratti); la prima traduzione slovena degli scritti di Vittorino è appunto uscita: VIKTORIN PTUJSKI, *Razlaga Razo-*

ziali fasi dello sviluppo delle comunità cristiane si accompagnò, nel campo letterario, il fenomeno degli scritti apologetici, dogmatici ed eresiologici – Vittorino ne scrisse uno solo – mentre l'esegesi biblica si sviluppò più tardi come genere letterario più «impegnativo».

Il campo principale dell'attività letteraria di Vittorino fu l'esegesi dell'Antico Testamento. Egli scrisse i commentari ai primi tre libri di Mosè, ai quattro libri dei profeti e al Cantico dei cantici. Del Nuovo Testamento commentò solo l'Evangelo secondo Matteo e l'Apocalisse di Giovanni. Di tutta quest'opera, ossia dei commentari dei dieci libri della Bibbia [41] si è conservato (se si eccettua l'ultimo) pochissimo. Del commentario al primo libro di Mosè non si è conservato direttamente nulla (bensì solo indirettamente). Gerolamo cita, nella lettera al papa Damaso, un lungo passo di Ippolito sulla benedizione di Isacco (Gen. 27) osservando che con l'interpretazione di Ippolito concorda quella di Vittorino [42]. Il passo ci offre l'interpretazione allegorica del capitolo trattato, ma anche con tracce del pensiero millenaristico [43]. Siccome il testo originale di Ippolito in greco non concorda con quello di Gerolamo, e siccome vi si riflette lo spirito di Vittorino, è lecito ritenere che nel caso citato si tratti probabilmente di un libero rifacimento del testo di Vittorino [44].

Dei commentari di Vittorino al II e al III libro di Mosè nonché al Cantico dei Cantici non si è conservato nulla [45]. Si è conservato solo un frammento del commentario al profeta Isaia che

detja, traduzione M. Špelič, Celje 1999.

[41] Gerolamo le ritiene *crebrae «Expositiones»* (*In Hiez. 11,36*; *CCSL* 75, 500).

[42] *Epist. 36,16* (J. Labourt II, 63 ss.): ... *Hippolyti martyris uerba ponemus, a quo et Victorinus noster non plurimum discrepat...*; cfr. Dulaey, *Victorin* I, 51-55.

[43] *Ibid.*: *Sermo Dei benedictionis est repromissio et spes regni futuri, in quo cum Christo sancti regnaturi sunt et uerum sabbatum celebraturi*; cfr. Dulaey, *Victorin* I, 54.

[44] Haussleiter, *Prolegomena*, XVI e spec. Dulaey, *Victorin* I, 53-57 (l'autrice rintracciò singoli elementi del commento di Vittorino alla Gen. 21,29 in 49; cfr. Eadem, *Grégoire d'Elvire et le* Commentaire sur la Genèse *de Victorin de Poetovio*, in: *Augustinus. Charisteria Augustiniana* [I. Oroz Reta dicata], Madrid 1993, 203-219).

[45] Haussleiter, *Prolegomena*, XVI, XXI; Dulaey, *Victorin* I, 65.

riflette l'interpretazione allegorica dell'esegesi. Gerolamo infatti nel suo commentario a Isaia polemizza con i millenaristi accennando in proposito anche a Vittorino. Si può supporre che in questo commentario egli abbia riferito vari pensieri di Vittorino citandoli espressamente lui stesso, sia riassumendoli sia esprimendo il proprio punto di vista [46]. Dei commentari di Vittorino a Ezechiele e ad Abacuc si è conservato pochissimo, sebbene sia anche in questo caso possibile che Gerolamo abbia recepito parecchi pensieri di Vittorino nei suoi due commentari agli stessi libri dei profeti [47]. Sul commentario di Vittorino all'Ecclesiaste ci riferisce, oltre a Gerolamo, anche Cassiodoro [48]. Gerolamo ci ha trasmesso l'interpretazione dell'Ecclesiaste (4,13) di Origene e di Vittorino, che rispecchia chiaramente lo spirito di Vittorino e delle sue idee [49]. Gerolamo non accenna al commentario al Vangelo di Matteo nel citato elenco delle opere di Vittorino bensì nell'introduzione al suo commentario al Vangelo di Matteo e nella premessa alle omelie di Origene sull'evangelista Luca [50]. Sul commentario di Vittorino al Vangelo di Matteo ci riferisce anche Cassiodoro, dalla cui osservazione si potrebbe dedurre che Vittorino scrivesse solo il commentario ai singoli capitoli del Vangelo e non a tutta l'opera [51]. Dalla testimonianza di Gerolamo si può invece constatare che Vittorino commentò l'opera intera, con la sola differenza rispetto ai grandi predecessori greci che il suo commento

[46] *In Esaiam XVIII, Prologus* (*CCSL* 73 A, 740); *Epist. 18 A, 6* (ed. J. LABOURT I, 61). Alcuni altri passi del commento di Gerolamo a Isaia, i quali esprimono probabilmente il pensiero di Vittorino, si ritrovano in HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVII s. e DULAEY, *Victorin* I, 57 ss.; II, 31 s.

[47] *In Hiezechielem 11,36* (*CCSL* 75, 500), cfr. anche *In Abacuc 1,2,5-8; 1,2,15-17; 2,3,2* (*CCSL* 76 A, 602, 274 ss.; 613,684 ss.; 621,112 ss.); cfr. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVIII s. e specialmente DULAEY, *Victorin* I, 59 ss. e 65 s.; II, 32 e 35 s.

[48] *De institutione divinarum litterarum 5* (*PL* 70, 1116 s.).

[49] *In Ecclesiasten 4,13/16* (*CCSL* 77, 290); HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XIX s.; DULAEY, *Victorin* I, 61 ss.; II, 33 (con tracce del commento di Vittorino al Predicatore 12,3 nel suo commento all'Apocalisse).

[50] *In Matheum, Praefatio* (*CCSL* 77, 5); *Praefatio in omelias Origenis super Lucam euangelistam* (*SC* 87, 96).

[51] *De institutione divinarum litterarum 7* (*PL* 70, 1119: *nonnulla disseruit*).

era piuttosto parco. Gerolamo dice espressamente di aver ripreso poco dal commentario di Vittorino. In entrambe le testimonianze dà la precedenza all'opera di Ilario, quantunque questa fosse posteriore [52]. Probabilmente apparteneva al commentario di Vittorino al Vangelo di Matteo il passo citato di Gerolamo nello scritto polemico contro Elvidio [53].

Forse in connessione con il commentario perduto al Vangelo di Matteo è il frammento molto interessante sulla cronologia della vita di Cristo, ripreso dal vescovo di Gerusalemme Alessandro della prima metà del terzo secolo, entusiasta seguace di Origene [54].

[52] Vedi n. 50 e la tabella 6 (p. 295 s.).

[53] *Adversus Helvidium 17* (*PL* 23, 201); J. Haussleiter, *Prolegomena*, XXII; Dulaey, *Victorin* I, 63 ss.; II, 34 s. (con tracce del commento a Matteo nel commento di Vittorino all'Apocalisse, presso Cromazio e presso Gregorio da Elvira).

[54] *SC* 423, 134: *In commentariis Victorini inter plurima haec etiam scripta reperimus. Inuenimus in membranis Alexandri episcopi qui fuit in Hierusalem, quod transcripsit manu sua de exemplaribus apostolorum ita*. Vedi Dulaey, *Le Fragment*; *Victorin* I, 37 ss.; *SC* 423, 20-23. Il frammento è conservato in due redazioni: a) Nel manoscritto della Biblioteca Ambrosiana del IX sec. (prima edizione di L.A. Muratori del 1713; di questo manoscritto è il frammento pubblicato in *PL* 129, 1369; Harnack, *Geschichte* I/2, 506 s.; U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi*, Romae 1933, 101 s.; A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Ostkalenders*, Berlin 1977, 290-301). Questo frammento riporta le seguenti date sulla vita di Cristo: della nascita il 25 dicembre dell'anno 9 (cfr. W. Liebenam, *Fasti consulares imperii Romani von 30 v. Chr. bis 565 n. Chr.*, Bonn 1909, 9), del battesimo il 6 gennaio dell'anno 46, della morte il 23 marzo dell'anno 58 (Liebenam, *Fasti*, 12 s.), della resurrezione il 25 marzo e dell'ascensione il 3 maggio dello stesso anno. Questi dati, soprattutto gli anni della vita di Cristo, sono insoliti: l'anno 9 della nascità ad esempio in Ippolito (Holzmeister, *Chronologia*, 34; Dulaey, *Le Fragment*, 134 s.), l'estensione dell'attività di Cristo in 12 anni (dal battesimo alla morte) nell'apocrifo copto, la lunghezza della vita in 49 anni e la datazione della morte all'anno 58 sono gli unici in tutta l'antichità (cfr. p. 306 n. 129). Nel periodo preniceno incontriamo la data della nascita al 25 dicembre solo presso Ippolito (*In Danielem 4,23*; *SC* 14, 187; Holzmeister, *Chronologia*, 43 s.; Dulaey, *Le Fragment*, 136); la data del battesimo al 6 gennaio concorda con la tradizione degli scrittori ecclesiastici orientali (Holzmeister, *Chronologia*, 103 ss.); la data della morte (23. 3) segue la tradizione, caratteristica più per l'Oriente (in Occidente la incontriamo ad esempio presso Lactantius, *Divinae institutiones 4,10,18* [*CSEL* 19/1, 304] e *De mortibus persecutorum 2,1* [*SC* 39, 79; 194 ss.]: cfr. Holzmeister, *Chronologia*, 166 ss.). Secondo l'opinione di Dulaey (*Le Fragment*, 136 ss.; *Victorin* I, 39; *SC* 423, 22) questa terminologia si basa su una fonte di origine asiatica (di Cappadocia, donde era originario il vescovo Alessandro?) della fine del II secolo. (b) Il manoscritto della biblioteca dell'Università

Lasciando per una trattazione succesiva lo scritto «Contro tutte le eresie», vorremmo qui presentare l'opera anonima di Vittorino. Gerolamo dice che Vittorino scrisse oltre alle opere citate anche «molte altre», come riferisce anche a proposito di alcuni altri scrittori [55]. Nel gruppo delle «molte altre» opere anonime non intendiamo annoverare il commentario al Vangelo di Matteo che l'autore aveva di certo erroneamente escluso dall'elenco, bensì tutta una serie di opere meno importanti, brevi e a lui meno note, delle quali si è conservato solo il «Trattato sull'origine del mondo», mentre il trattato «delle dieci vergini» se non è opera di Vittorino è certamente opera scritta sotto il suo influsso [56]. In que-

di Padova, dal quale fu pubblicato la prima volta da MORIN, *Notes*, 459; poi da HAUSSLEITER, *Prolegomena,* XXIII e DULAEY, *Victorin* I, 37 s., ci informa della posteriore più ampia redazione del frammento con le seguenti essenziali aggiunte: con la soprascrizione *Hieronymus* e con l'aggiunta in fondo, in cui il redattore precisa e corregge lo schema cronologico della prima redazione. Stranamente la redazione non si riferisce agli anni della vita di Cristo, bensì alla data della morte (25. 3.) e della risurrezione (27. 3.) concordanti con l'opinione generale, soprattutto in Occidente (HOLZMEISTER, *Chronologia,* 164 ss.). L'aggiunta riporta oltre al calcolo della cronologia relativa anche quello della lunghezza della vita di Cristo (32 anni 3 mesi e 11 giorni), ciò che però non concorda con i dati elencati. È interessante che questa aggiunta, che non poteva essere di Vittorino (vedi p. 308 n. 130), viene ascritta a Gerolamo. Questo dettaglio, nel caso fosse Gerolamo veramente autore della seconda redazione, approfondisce ancor di più la relazione di Gerolamo nei confronti di Vittorino. Trattandosi qui di un simile accostamento al testo di Vittorino, da quanto appare dal rapporto tra l'originale di Vittorino e la rielaborazione di Gerolamo del suo commento alla Rivelazione, si pone il problema se non avesse corretto e completato, come aveva fatto per la Rivelazione, parimenti le altre opere di Vittorino.

[55] Una simile, un po' vaga, caratterizzazione ritroviamo nella seconda parte dello scritto *De viris illustribus* (la prima volta lo riscontriamo proprio presso Vittorino, c. 74), in genere per caratterizzare le opere a lui meno note degli scrittori cristiani del periodo in cui la letteratura cristiana si era talmente sviluppata da non poter esserne al corrente neppure in tali centri di studio qual era quello di Betlemme. Scioglieva il suo imbarazzo di fronte alla non conoscenza o al fastidio dovuto alla noiosa enumerazione con seguenti frasi (cfr. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXVI): *et multa alia* (capp. 74; 83; 92; 94; 114; 119; 128; cfr. cap. 87: *et multa alia, quae enumerare longum est*); *et nonnulla* (cap. 84); *et nonnulla alia* (cap. 89); *et nonnulla volumina alia* (cap. 102); *et multa* (cap. 120); *multa* (cap. 129); *et alia* (cap. 131); *et infinita alia quae dirigere proprii indicis est* (cap. 109); *et infinitae epistulae, quas enumerare longum est* (cap. 85).

[56] *De decem virginibus* (*PL* Suppl. I, 1958, 172-174). Lo scritto è stato attribuito, con validi argomenti a Vittorino da A. WILMART, *Un anonyme ancien De X virginibus*, «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes», I (1911), 35-49 e 88-

sto gruppo non rientra ovviamente tutta una serie di scritti in prosa, sia brevi sia lunghi, e addirittura in versi che un tempo venivano attribuiti a Vittorino da Poetovio, l'autore dei quali resta tuttora ignoto. Essendo le prove per l'attribuzione a Vittorino insufficienti qui non ci occuperemo di esse [57].

3. I modelli di Vittorino e l'influsso dei suoi scritti su Gerolamo

Per la conoscenza delle opere di Vittorino è molto importante risalire ai suoi modelli, ai quali il vescovo di Poetovio deve molto. Pur non essendo un grande pensatore Vittorino non si me-

102; cfr. anche Herzog - Schmidt, *Handbuch,* 415 e specie Dulaey, *Victorin* I, 39-42; II, 20 s. Il breve scritto spiega il contenuto della parabola delle dieci vergini (*Mt 25,1-13*); è probabilmente un sermone, scritto sotto l'influsso del commento di Vittorino a Matteo all'epoca delle persecuzioni dei cristiani. Nello scritto il popolo cristiano viene menzionato con le parole *carceres penetrat, metalla ergastula exilia adit... exilia, metalla carceres aequo animo sustinet*; i buoni cristiani sono *exules metallici carcerati.* L'autore dello scritto è un contemporaneo di Vittorino che ha molti tratti in comune con il vescovo di Poetovio: ad esempio l'interpretazione allegorica, l'imitazione di Origene e Ippolito (Wilmart, *Un anonyme,* 101), l'identico ordine dei Vangeli (Wilmart, *Un anonyme*, 44 s.), la citazione di una delle precedenti traduzioni latine della Bibbia (ibid., 88 ss.) ed il grande interesse per l'escatologia. Lo scritto fu composto sotto un probabile influsso greco, in un isolato e arcaico centro cristiano, simile a quello di Poetovio, probabilmente nel territorio pannonico o nelle sue vicinanze.

[57] Di incerta attribuzione sono i seguenti scritti di Vittorino: a) *Anonymi chiliastae in Mathaeum XXIV fragmenta* (ed. G. Mercati, *Studi e testi* 11, Roma 1903, 1-45; Turner, *An exegetical fragment,* 218-241; *PL* Suppl. I, 655-668; cfr. Herzog - Schmidt, *Handbuch*, 416). L'opera fu scritta nel periodo della persecuzione dei cristiani, e ciò trapela chiaramente, nello spazio e nel tempo in cui i cristiani rappresentavano una significativa minoranza della popolazione (Turner, *An exegetical fragment,* 219 s.; cfr. *Fragm.* capp. 14,16-8; 19,6). L'autore si serviva della vecchia traduzione latina della Bibbia, molto simile a quella che aveva in mano Cipriano (Turner, *An exegetical fragment*, 221 ss.). Ha in comune con Vittorino il grande interesse per l'escatologia. I temi più ampiamente trattati sono l'opera del diavolo e dell'Anticristo (*Fragm.* capp. 2-3) e soprattutto la prima e la seconda risurrezione (capp. 7-8; 14) nonché il regno millenario di Cristo sulla terra (capp. 9-13). Il millenarismo, con inclusa l'idea della settimana cosmica (capp. 12-13; cfr. n. 238 s.), presenta in Vittorino tratti spiritualizzati. L'autore polemizza con la concezione sensualistica e materialistica del regno millenario. L'unico

rita l'attributo di epigono [58], specialmente se si pensa al fatto che operava isolato, con un piccolo retroterra e in condizioni precarie. Poetovio si trovava, nella seconda metà del sec. III, ossia al tempo dell'attività letteraria di Vittorino, in una regione dell'Occidente appena cristianizzato come un'isola sperduta in mezzo al mare: fino ad allora infatti tutta l'attività letteraria si era svolta nel lontano Oriente (Antiochia, Gerusalemme, Alessandria) e neppure i centri della cristianità nell'Occidente (come Roma, Lione o Africa latina) erano facilmente accessibili [59].

dubbio che ci trattiene dall'attribuire l'opera a Vittorino sta nella lingua e nello stile molto differenti. TURNER, *An exegetical fragment*, 226 s. è del parere che, nel caso di questo probabilmente più antico testo esegetico latino, si tratti della rielaborazione di Vittorino del commento di Ippolito al Vangelo di Matteo. b) *De Genesi «Factum est vespere et mane, dies unus»* (*PL* 8, 1009-1014); *Ad Justinum manichaeum* (*PL* 8, 999-1010; entrambi gli scritti furono pubblicati anche da J. WÖHRER, *24. Jahresbericht des Privat-Gymnasiums der Zisterzienser in Wilhering für das Schuljahr 1916/27* [Wilhering 1927], 3-8; *25. Jahresbericht...* [1925], 3-7); *De physicis* (*PL* 8, 1295-1310). Autore di questi scritti sarebbe Vittorino secondo WÖHRER, *Studien zu Marius Victorinus*, in: *2. Jahresbericht des Privat-Untergymnasiums der Zisterzienser zu Wilhering* 1904/5 [Wilhering 1905], 3-44, specialmente 33 ss. c) Lo scritto versificato *Carmen adversus Marcionem* (*CCSL* 2, 1417-1454) certamente non è di Vittorino; cfr. H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem*, Darmstadt 1901, 85-112 e HARNACK, *Geschichte* II/2, 442 ss. d) Parimenti non si possono ritenere di Vittorino le varie poesie anonime (*Carmen de Jesu Christo, Deo et Homine*; *De ligno vitae seu de Pascha Domini*; *PL* Suppl. III, 1135-1139; *PL* 2, 1113-1114; cfr. DEKKERS - GAAR, *Clavis*, 1458 s.); gli argomenti riportati da NAPOTNIK, *Sveti Viktorin*, 210 ss. non sono convincenti (cfr. anche H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht*, 106 ss.). e) A.C. VEGA (*Un Opúsculo desconoscido de San Jerónimo*, «La Ciudad de Dios» 182 [1969], 207-224; 619-626) attribuì a Vittorino un breve scritto *De adventu Henoch et Elie atque Antichristi*, scoperto in due manoscritti in Spagna e da lui datati al periodo tra il VII e il IX sec. Secondo lui si tratta del rifacimento di Gerolamo dello scritto di Vittorino il quale si allaccia nel contenuto al commento all'Apocalisse. La tesi fu confutata da DULAEY (*Sur l'Antéchrist*) con una serie di argomenti persuasivi (soprattutto il diverso linguaggio; nel commento all'arrivo dei due testimoni [*Apoc. 11,3 ss.*] Vittorino neppure nomina Henoch). Si tratta evidentemente di uno scritto della fine del sec. VIII. Il suo autore infatti attinge da Gerolamo, da Isidoro di Siviglia e da Beato. f) Sulla problematica dello scritto *Adversus omnes haereses* vedi pp. 337 s. Sul problema delle opere di dubbia appartenenza a Vittorino vedi BARDY, *Victorin*, 2885; *PL* Suppl. I, 171; DEKKERS - GAAR, *Clavis*, 81 ss. e ben fondato DULAEY, *Victorin* I, 42-50.

[58] Troppo severo è il giudizio su Vittorino da parte di LABRIOLLE, *Histoire*, 300. Le ultime ricerche di DULAEY hanno dimostrato che simili qualifiche sono semplificate e sono sostanzialmente sbagliate.

[59] DULAEY, *Victorin*, I, 271-307; II, 137-153 (fondamentale ricerca).

Nel suo orientamento teologico, nel suo sapere e nel suo modo di scrivere Vittorino è radicato nel mondo cristiano greco. Dagli autori greci aveva appreso i due elementi più caratteristici della sua creatività: il millenarismo e l'interpretazione allegorica della Bibbia promossa dalla scuola alessandrina. Perciò non sorprende che la maggior parte delle citazioni di Vittorino nella successiva letteratura cristiana si riferisca, nelle sue opere, a queste due componenti spirituali del cristianesimo orientale [60].

Vittorino prendeva come esempio in primo luogo il dotto alessandrino Origene. Lo si potrebbe ritenere il più antico e, accanto a Ilario, Eusebio di Vercelli ed il giovane Gerolamo, il più fedele seguace di Origene in Occidente [61]. Gerolamo lo cita al primo posto tra gli imitatori latini di Origene, prima di Ilario e di Ambrogio [62]. Dalle sue testimonianze si può arguire che Vittorino non imitava, e tanto meno traduceva o adattava le opere di Origene, ma infondeva in esse, come Ilario, il proprio spirito [63]. Gli mancavano tuttavia l'impulso e le condizioni più favorevoli, perciò le sue opere non si possono paragonare né per ampiezza né per profondità agli ampi commentari di Origene, né per bellezza a quelle di Ilario. I suoi commentari biblici erano pervasi da profonda religiosità e non erano inquinati da un modo di scrivere aggressivo; ed è per questo che Gerolamo annoverava Vittorino tra le colonne della chiesa cattolica [64].

Qui sorge spontanea la questione di quanto abbia dovuto Vittorino direttamente al suo modello alessandrino [65]. Di fronte al

[60] Cfr. nn. 61 ss. e pp. 330 ss.

[61] Hieronymus, *Epist. 61,2* (ed. J. Labourt III, 111 s.); *Epist. 112,20* (ed. J. Labourt VI, 40).

[62] *Epist. adversus Rufinum 14* (*CCSL* 79, 86 = *SC* 303, 250).

[63] *Epist. 84,7* (ed. J. Labourt IV, 134): *Nec dissertiores sumus Hilario, nec fideliores Victorino, qui tractatus eius* (scilicet Origenis) *non ut interpretes, sed ut auctores proprii operis transtulerunt.*

[64] *Apologia contra Rufinum 1,2* (*CCSL* 79, 2).

[65] Dulaey (*Victorin* I, 295-299; II, *Addenda et Corrigenda*) ha analizzato tutti i passi in cui Vittorino prende ad esempio Origene e i passi in cui si differenzia da Origene, ed è giunto alla conclusione che Vittorino leggeva gli scritti esegetici degli anni

fatto che si sono perduti nove decimi dell'opera di Vittorino e una consistente parte di quella di Origene e che l'unico commentario conservato di Vittorino non poteva essere stato scritto sotto l'influsso di Origene (non avendo questi scritto il commentario all'Apocalisse) [66], è impossibile rispondere. Degli scritti di Vittorino conservati risulta che egli ereditò ben poco da Origene; a questo riguardo possiamo pertanto accettare la valutazione di Gerolamo, il più profondo conoscitore della letteratura cristiana del suo tempo. È possibile, a dir il vero, riscontrare ciò solo in un passo del commentario all'Ecclesiaste, riguardo al quale Gerolamo dice che Origene e Vittorino sostengono in egual modo l'interpretazione allegorica [67]. Nel commentario all'Apocalisse riscontriamo l'errato concetto, molto probabilmente ripreso da Origene, secondo cui le decisioni del senato rappresentavano il fondamento giuridico per la persecuzione dei cristiani [68]. L'eccezionale importanza di Origene nella formazione dell'esegesi latina di Vittorino sta nel fatto che lui stesso era tra i Greci il più grande rappresentante di quella tendenza letteraria a cui Vittorino si dedicò quasi esclusivamente. In questo modo egli divenne il ponte che collegò l'esegesi biblica greca con il mondo latino dell'Occidente. L'influsso di Origene su Vittorino è in tanto più interessante e insolito in quanto il dotto alessandrino era un grande avversario del millenarismo [69].

Certamente maggiore di quello che si può dedurre dai rari accenni nei frammenti dell'opera di Vittorino fu l'influsso di Ippolito, parimenti difficile a comprendersi come quello di Origene. Ippolito era vicino a Vittorino nell'esegesi biblica e nel gran-

239-242 (scritti in Cesarea in Palestina) ma non più i suoi posteriori trattati antimillenaristi (cfr. DULAEY, *Victorin* I, 263 s.).

[66] Vedi p. 295 n. 100 e p. 311 n. 141 *infra*; ALLO, *Saint Jean,* CCXXXIX.

[67] *In Ecclesiasten 4,13/16* (*CCSL* 72, 290).

[68] Vedi *infra* p. 317 n. 168.

[69] BARDY, *Millénarisme*, DTC 10/2 (1929), 1762 s.; SIMONETTI, *Il millenarismo*, 37-58; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 110 (55).

de interesse per l'escatologia [70]. In alcuni aspetti della sua teologia è sorprendentemente simile a Vittorino [71]. Ancor oggi sono discordi i giudizi se Ippolito fosse millenarista o meno [72]. Se regge l'ipotesi che l'anonimo commentario latino al Vangelo di Matteo sia un rifacimento di quello di Ippolito, questo grande dotto della chiesa della prima metà del sec. III si rivela millenarista equilibrato di carattere speculativo, qual era anche Vittorino [73].

Dagli scritti di Vittorino traspare un grande influsso di Ireneo di Lione, nella terminologia come nelle idee; questo influsso si manifesta nella comprensione concettuale della Bibbia, nella cristologia, nella soteriologia e nell'escatologia. Con il suo grande interesse per l'escatologia come millenarista e come combattente contro le eresie, Ireneo influì a tal punto su Vittorino che almeno nelle opere conservate offuscò l'influsso di Origene [74]. Nei riguardi degli altri autori cristiani riusciamo a scorgere solo singoli punti di contatto con Vittorino; così ad esempio presso Teofilo di Antiochia, Giustino, Pseudo Ippolito e Clemente di Alessandria. Direttamente o indirettamente (soprattutto attraverso Ireneo e Ippolito) il vescovo di Poetovio conobbe anche scritti oggi perduti o solo frammentariamente conservati e risalenti al periodo postapostolico (*Epitome Theodori*, Papias, primi testi siro-palestinesi ecc.) [75]. Per quanto riguarda gli influssi della letteratura greca, Vittorino sta press'a poco nel mezzo tra Oriente e Occidente. Per quanto riguarda l'opera di Vittorino nel suo insieme, Gerolamo cita Origene come il suo modello principale; negli scritti conservati invece è più rilevante l'influsso dei due grandi pensatori greci dell'Occidente, Ireneo e di Ippolito.

[70] Cfr. Hieronymus, *Epist. 36,16* (ed. J. Labourt II, 63 ss.); sul problema dell'influsso di Ippolito su Vittorino vedi Dulaey, *Victorin* I, 288-293; II, 146 ss.

[71] Cfr. p. 283 n. 54, *infra* p. 319 n. 175 e p. 336.

[72] Cfr. Simonetti, *Il millenarismo*, 39 nota 3; Dulaey, *Victorin* I, 263 s.

[73] Vedi pp. 285 s. n. 57.

[74] Dulaey, *Victorin* I, 280-288; II, 38-42.

[75] Dulaey, *Victorin* I, 271-280, 294 s.; II, 137-142; *Addenda et Corrigenda.*

Il vescovo di Poetovio si richiamava molto meno agli autori latini che a quelli greci, tuttavia l'influsso latino non è da sottovalutare [76]. Il minore influsso degli autori latini è dovuto a vari motivi: innanzitutto Vittorino conosceva meglio il greco che il latino, per cui le opere greche gli erano più facilmente comprensibili; in quel periodo inoltre il pensiero teologico greco era più sviluppato e perciò più attraente di quello latino; soprattutto poi Vittorino era, si può dire, principiante nel mondo latino relativamente a quel genere letterario a cui si dedicava quasi esclusivamente, né aveva a chi richiamarsi. Anzi, con la sua non troppo brillante conoscenza del latino, doveva solo aprire la strada a questo genere, creare una nuova terminologia e un nuovo modo di scrivere, il che non era certo cosa facile.

Nonostante i padri della chiesa latini avessero una parte modesta nella sua formazione ideale, possiamo affermare con certezza che conoscesse le opere fondamentali della più antica letteratura cristiana: molto probabilmente il frammento Muratoriano [77], forse Minucio Felice [78], indubbiamente l'importante Tertulliano [79]

[76] Una posizione del tutto negativa relativa all'influsso degli scrittori della Chiesa latina su Vittorino era quella di HAUSSLEITER, *Prolegomena*, X; il nuovo stato delle ricerche da DULAEY, *Victorin* I, 301-307; II, 149-153.

[77] Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 305; II, 151 s.; *infra* p. 317 n. 165, pp. 324 s. nn. 193 e 197 s., p. 325 n. 198.

[78] La proposizione introduttiva di Vittorino nel *Tractatus de fabrica mundi* (D. 138,1: *Cogitanti mihi (et) una cum animo meo conferenti...*) ricorda il pensiero introduttivo di Minucio Felice nello scritto *Octavius 1,1* (*Cogitanti mihi et cum animo meo... recensenti*; de. G.H. RENDALL, *LCL*, 1966², 314). In tal modo entrambi gli scrittori presentarono la propria cognizione spirituale come motivo guida alla composizione scritta. Questo non è il tratto originale di Minucio, al quale si sarebbe ispirato necessariamente Vittorino; troviamo infatti simili introduzioni al testo in Cicerone, Apuleio, Hermas, Cipriano, Lattanzio e nell'imperatore Costantino (vedi KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, 373 s.). Essendo, prima di Vittorino, tale formula introduttiva la più simile a quella di Vittorino proprio in Minucio Felice, non si possono escludere eventuali influssi. Cfr. anche *Tractatus 6* (D. 140,10 s.) e *Octavius 5,9* (ed. cit., 324).

[79] Vittorino riportava Tertulliano letteralmente in un passo (*Tractatus 1*; D. 138,5 s.; MEHLMANN, *Tertulliani Apologeticum*) e molte volte parafrasandolo (cfr. MEHLMANN, *op. cit.*, 414 n. 5; NAGY, *A Pannoniai,* 40 n. 69; DULAEY, *Victorin* I, 300 ss.; II, 149 s.). Molti punti di contatto si basano su comune uso di Ireneo.

e il suo più vecchio contemporaneo Cipriano [80], meno Novaziano [81], inoltre anche alcuni testi più brevi di origine africana della fine del II sec. e della prima metà del III [82]. I contatti di Vittorino con gli scrittori africani avvenivano attraverso Roma e soprattutto attraverso Aquileia [83].

Il ruolo di Aquileia fu inoltre molto probabilmente importante anche per la divulgazione degli scritti di Vittorino in Occidente. Di circa una dozzina di autori italici che lessero e si servirono degli scritti di Vittorino, addirittura tre (Fortunaziano, Cromazio, Rufino) erano originari di Aquileia [84], altri quattro dell'area dell'Italia settentrionale, furono in stretti contatti con Aquileia (Zenone da Verona, Filastro e Gaudenzio da Brescia, Ambrogio da Milano) [85] e anche Gerolamo, che al più tardi nel 381 disponeva degli scritti di Vittorino in Palestina, potè conoscere quelle opere probabilmente attraverso Aquileia (se non direttamente attraverso i suoi legami con la Pannonia) [86]. Anche nel trasporto di questi scritti in Gallia (Ilario di Poitiers, Martino di Tours) – oltre a Poetovio (?) – proprio Aquileia ebbe la parte di intermediario [87] sia nel trasferimento a Roma (Ambrosiaster) sia in Africa (Ticonio).

[80] Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, 473 s.; Dulaey, *Victorin* I, 302 ss.; cfr. p. 306 n. 129 *infra.*

[81] Dulaey, *Victorin* I, 304; II, 151.

[82] Ps. Cyprianus, *Adversus Iudaeos* (*CCSL* 4, 265-278); *De montibus Sina et Sion* (*CSEL* 3/3, 104-119); *De pascha computus* (*CSEL* 3/3, 262 ss.); cfr. Dulaey, *Victorin* I, 305 ss.

[83] Cfr. p. 274 n. 21 *supra.*

[84] Dulaey, *Victorin* I, 323 s., 325-329; II, 163-169.

[85] Dulaey, *Victorin* I, 324 s., 330 ss.; II, 163 s.; 167 ss.

[86] Dulaey, *Victorin* I, 333; II, 169 (con la citazione di 22 passi su Vittorino dal 381 in poi); sulla sosta di Gerolamo in Aquileia e i suoi intensi contatti con la città cfr. Duval, *Aquilée et la Palestine*, 263-322.

[87] Ilario, il quale si servì molto degli scritti di Vittorino (cfr. Dulaey, *Victorin* I, 319-322; II, 161 s.) passò attraverso Aquileia (e prima anche attraverso Poetovio) nel suo ritorno in Gallia dall'esilio in Oriente nel 360 (Y.-M. Duval, *Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie du Nord [360-363]*, «Athenaeum» 48 [1970], 251-275 [specialmente 268 ss.]). S. Martino, compaesano di Vittorino da Savaria, conosceva pure le sue opere (buoni argomenti in proposito,

Presso Vittorino, molto affine a Commodiano, il problema degli influssi è molto complesso, anche per la difforme datazione di Commodiano. La stretta affinità con Vittorino propone la datazione di questo autore nella seconda metà del III secolo e non nel V quando alcuni aspetti erano già per entrambi gli autori antiquati e non attuali [88].

4. Il rapporto di Gerolamo con Vittorino e la tradizione degli scritti di Vittorino nella tarda antichità

Per quanto riguarda la lingua, Vittorino appartiene alla letteratura cristiana latina, e tuttavia sembra esserne estraneo per il suo spiccato orientamento verso quella greca. Con l'esegesi biblica precorse di quasi un secolo lo sviluppo della letteratura latina cristiana: il suo vero successore fu infatti solo il corregionale Gerolamo [89]. Essendo questi di gran lunga il più importante infor-

soprattutto per le idee molto simili sull'Anticristo cita DULAEY, *Victorin* I, 347 s.; II, 179). Dopo la conversione Martino viaggiò quale asceta nel 357 attraverso l'Italia in Pannonia e da qui nuovamente in Italia (SULPICIUS SEVERUS, *Vita Martini* 6; *SC* 133, 264 ss.; J. FONTAINE in *SC* 134, 582-607).

[88] Poco si sa della personalità di Commodiano; probabilmente si tratta di un cristiano dell'Oriente (Palestina) operante in Occidente (Africa, Illirico, Roma, Gallia meridionale?) nella seconda metà del III secolo, secondo l'opinione di altri solo nel V sec., dopo il 410 (per la datazione nel III sec. GAGÉ, *Commodien*; ALTANER - STUIBER, *Patrologie*, 181 s.; A. di BERARDINO (J. QUASTEN), *Patrologia* III, Casale 1978, 246-253; per la datazione nel V sec. ultimamente STROBEL, *Das Imperium,* 364-369, tutti con bibliografia specifica). I poemi di Commodiano (*Instructiones* e soprattutto *Carmen de duobus populis* e *Carmen apologeticum*; CCSL 128, 1-113) contengono alcuni tratti che ricordano sorprendentemente Vittorino: a) L'accentuato millenarismo, caratteristico di vari scrittori del III sec. (*Instructiones, 1,44; 2,35*; *Carmen apol. 989 ss.* [*ed. cit.*, 37 s., 69 s., 109 ss.]); b) L'idea di Nerone redivivo (*Nero redivivus*) quale persecutore dei cristiani (GAGÉ, *Commodien*, 358 ss.; cfr. p. 320 n. 179); c) L'orientamento antigiudeo (specialmente *Instr. 1,37-40*; *Carmen apol. 927 ss.*; pp. 31 ss.; 107; GAGÉ, *Commodien*, 367); d) L'opinione secondo cui il senato era colpevole della persecuzione dei cristiani (cfr. pp. 317 s. n. 168 ss. e J. GAGÉ, *Commodien*, 370 s.). Sul problema delle relazioni tra Commodiano e Vittorino cfr. brevemente H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht* (come nella n. 57), 93 ss. e soprattutto DULAEY, *Victorin* I, 309-311; II, 155 ss.

[89] Cfr. p. 267 n. 1.

matore su Vittorino, ed in certo qual modo il suo continuatore, è opportuno cercar di conoscere il suo rapporto con il vescovo di Poetovio. Esso potrebbe essere rilevabile a diversi livelli ma, essendosi conservate così poche opere di Vittorino, è difficile comprenderlo nel suo complesso. Il giudizio di Gerolamo su Vittorino risulta in alcuni passi molto elogiativo specialmente in merito alla sua profonda dottrina, alla devozione e al carattere irreprensibile [90]. D'altra parte però Gerolamo biasimava energicamente Vittorino per la sua lingua e per il suo stile [91], di cui lo stesso autore non aveva un'opinione particolarmente elevata [92]. L'osservazione secondo cui possedeva solamente la volontà di sapere ma non il sapere stesso sembra essere un po' malevola e comunque troppo pungente [93]. Nel paragonare i suoi predecessori latini nel campo dell'esegesi biblica Gerolamo mostra maggiore accondiscendenza verso Ilario che verso Vittorino, anche per l'eleganza dell'espressione del vescovo gallico [94]. Egli annovera ovunque Vittorino tra gli scrittori cristiani latini, ma con i suoi criteri formali di lingua e di stile lo colloca, assieme ad Arnobio, all'ultimo po-

[90] *In Esaim, Prologus* (*CCSL* 73, 3); *Epist. 84,7* (ed. J. Labourt IV, 134; l'espressione *fidelior* può riferirsi in questo caso alla devozione di Vittorino, forse anche alla fedeltà nel presentare le opere di Origene, come riteneva Napotnik, *Sveti Viktorin,* 76); *Apologia contra Rufinum 1,2* (*CCSL* 79, 2); nell'introduzione alla rielaborazione del commento di Vittorino lo apostrofa con *egregius uir* (*Prologus Hieronymi*; D. 124,7). Sulla relazione di Gerolamo verso Vittorino vedi Dulaey, *Victorin* I, 16 ss.; II, 12 ss.

[91] *Epist. 58,10* (ed. J. Labourt III, 84): *Inclyto Victorinus martyrio coronatus, quod intellegit eloqui non potest.*

[92] *Tractatus 9* (H. 146,2): *... tamen, ut mens parua poterit, conabor ostendere.* Possiamo intendere il giudizio, che è insieme il riflesso della modestia cristiana e una certa *captatio benevolentiae* anche nel senso che l'autore non pensava solo alla forma e al modo di scrivere bensì anche al suo contenuto.

[93] *Epist. 70,5* (J. Labourt III, 214): *Victorino martyri in libris suis, licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas.* Secondo Dulaey, *Victorin* I, 17 s. l'espressione *eruditio* significa in questo caso l'educazione classica (retorica).

[94] *Epist. 61,2* (ed. J. Labourt III, 111); *84,7* (IV, 134); *Praefatio in omelias Origenis super Lucam evangelistam* (*SC* 87, 96; il commento di Ilario e di Vittorino al Vangelo di Matteo furono scritti *diverso sermone*; vedi «Introduction», 69 s.); Gerolamo si esprime in termini laudativi sullo stile di Ilario in diversi passi (ad esempio *Epist. 58,10* [J. Labourt III, 84]; *De viris ill. 100* [*PL* 23, 711] *elegans libellus*) ma mai su quello di Vittorino.

sto [95]. Contrario al millenarismo di Vittorino, Gerolamo passa dalla critica estetica a quella di contenuto [96]. Considerato nel suo insieme, il giudizio di Gerolamo sul suo corregionale e predecessore in campo letterario risulta piuttosto squilibrato e, per quanto riguarda la cronologia dei suoi scritti, vi possiamo constatare un graduale crescendo critico [97]. Vi prevalgono, secondo l'importanza degli argomenti, valutazioni positive. Egli stima molto Vittorino come uomo e come cristiano, meno invece come erudito e come scrittore. L'atteggiamento critico è dovuto probabilmente al fatto che Gerolamo svolgeva la propria attività nello stesso campo di Vittorino e giudicava il suo predecessore col suo spirito critico. Dall'atteggiamento critico non potremmo concludere che Gerolamo abbia con ciò voluto far valere i suoi risultati creativi [98]. L'inclusione di Vittorino nell'elenco degli scrittori millenaristi da parte di Gerolamo ha molto nociuto agli scritti del vescovo di Poetovio, sebbene non fosse stato lui il destinatario principale della critica di Gerolamo [99]. L'altro aspetto del rapporto di Gerolamo con Vittorino è legato al problema relativo a quanti concetti di Vittorino egli abbia ripreso nelle sue opere. Gerolamo scrisse i commentari a tutti i libri della Bibbia interpretati da Vittorino, tranne ai tre libri di Mosè e all'Apocalisse. Per seguire meglio le linea dello sviluppo dell'esegesi latina da Vittorino a Gerolamo conviene consultare il seguente prospetto [100].

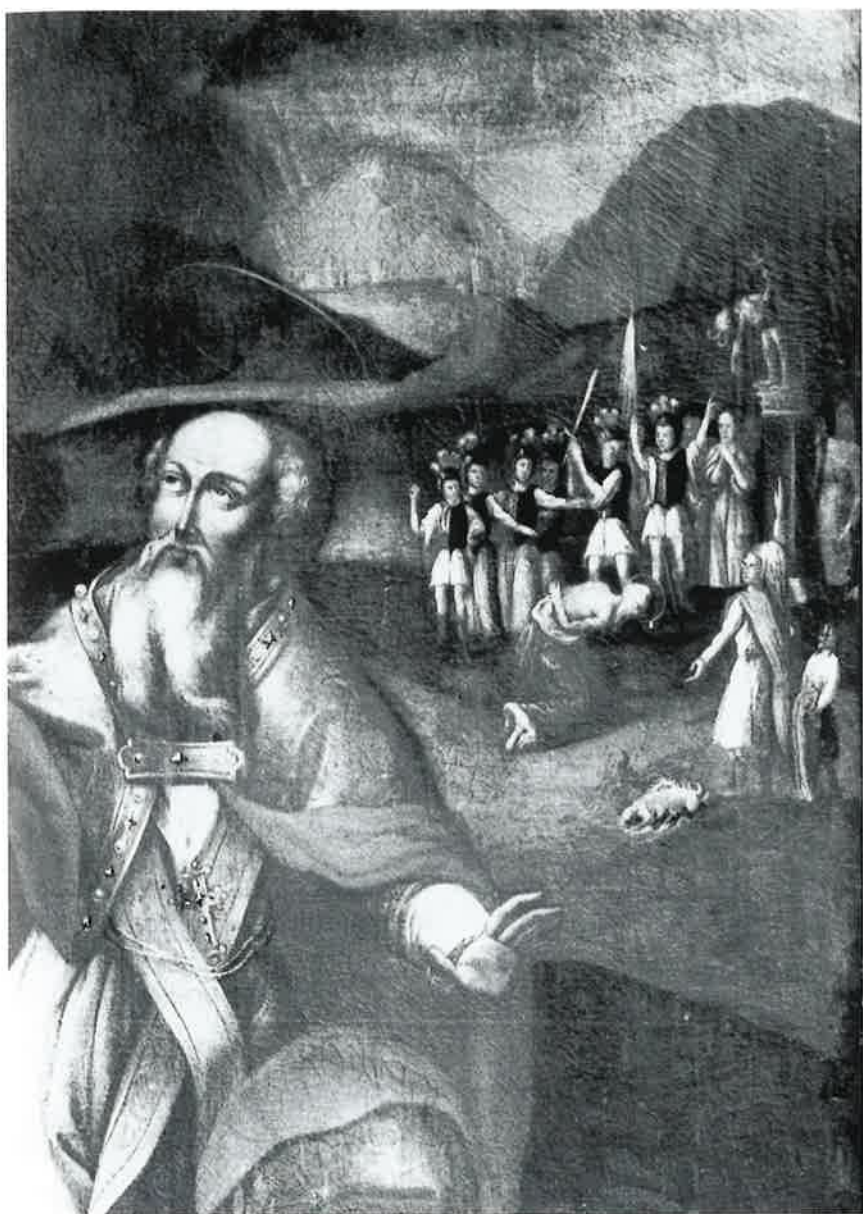
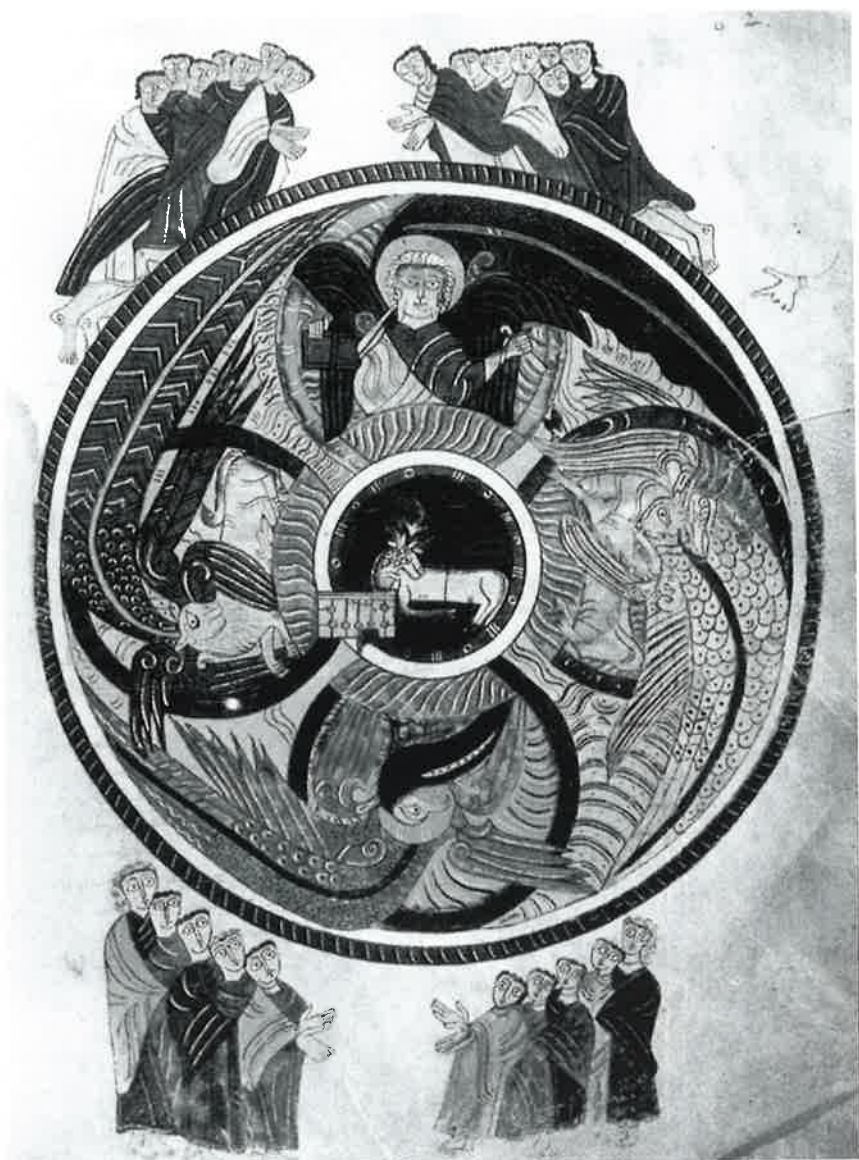
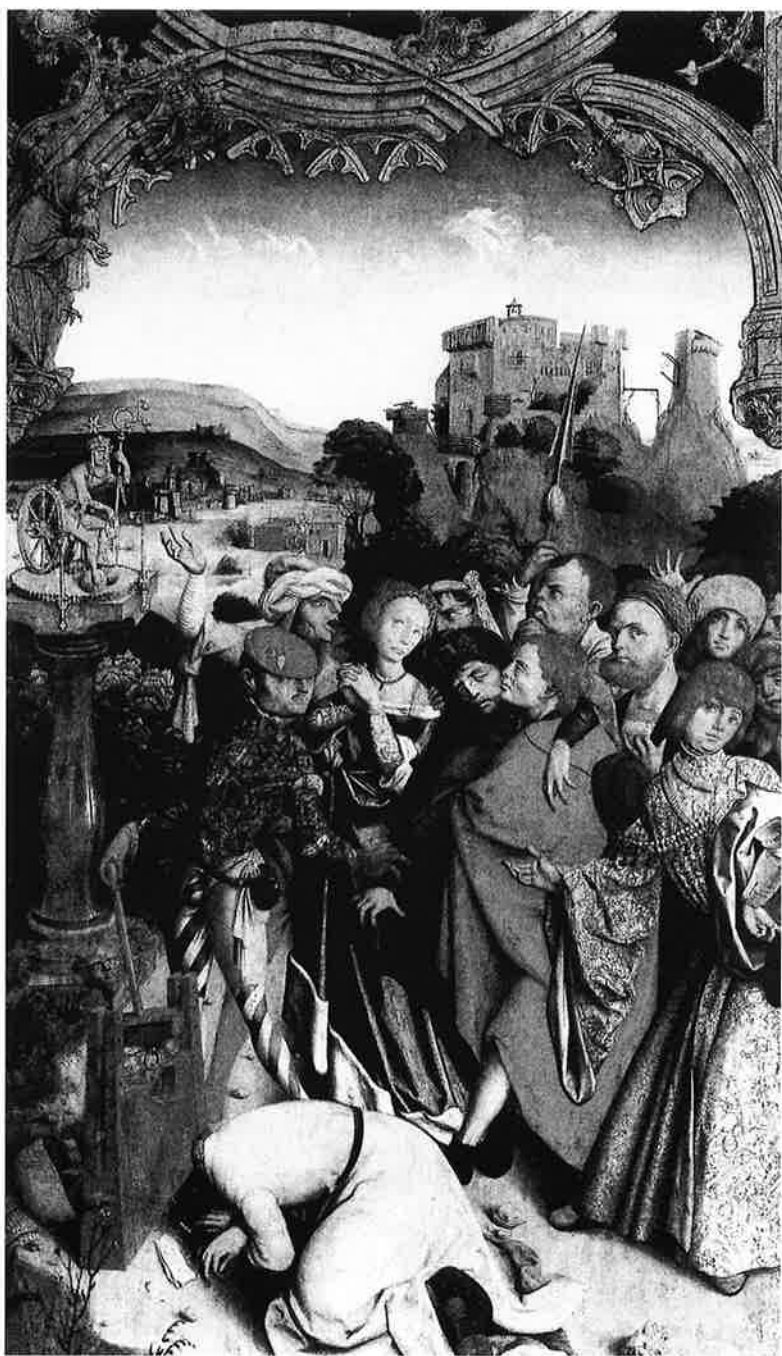
[95] *Epist. 58,10* (ed. J. LABOURT III, 83 s.).

[96] DULAEY, *Jérôme*, 95-98; in modo sintetico EADEM, *Victorin* I, 269.

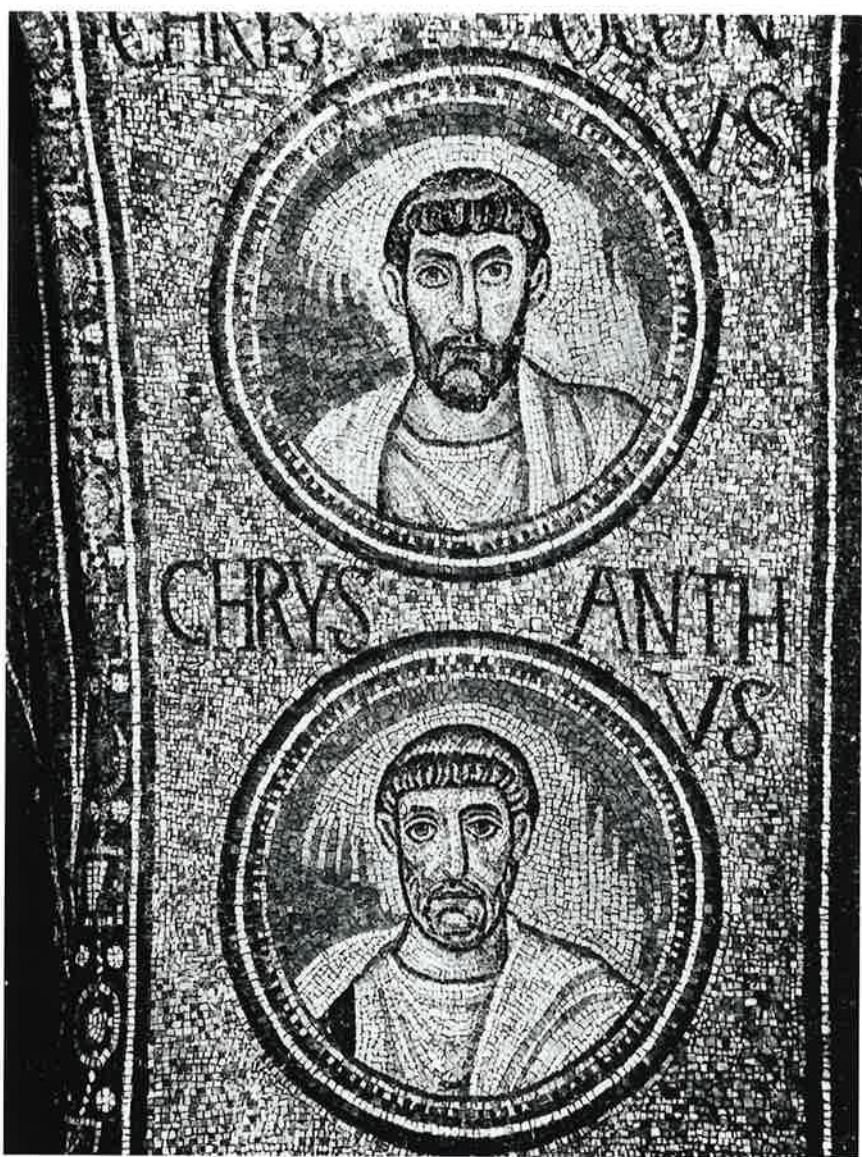
[97] Un simile atteggiamento si riscontra anche nel caso di un altro suo compatriota, il vescovo aquileiese Fortunaziano (circa 342/3 - circa 371; altrimenti *natione Afer*). Mentre nel 377 i suoi commentari al vangelo gli sembravano eccellenti, per così dire *margarita de euangelio* (*Epist. 10,3*; ed. cit. I, 29), li ritiene nel 393 composti *brevi et rustico sermone* (*De viris ill. 97*; *PL* 23, 697), e del loro autore scrisse definendolo *sensibus hebes et verbis* (*Praefatio in omelias Origenis*; *SC* 87, 94; «Introduction», 68). Cfr. CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 197 s. e CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 89 s.

[98] Cfr. HARNACK, *Geschichte* II/2, 427 e soprattutto DULAEY, *Jérôme,* 97.

[99] *De viris ill. 18* (*PL* 23, 637), dove Vittorino viene menzionato insieme con Papias, Ireneo, Apollinare, Tertulliano e Lattanzio; cfr. anche DULAEY, *Victorin* I, 269.

[100] La produzione letteraria esegetica greca era enorme in confronto a quella la-

9. Il martirio di s. Massimiliano di Celeia. La chiesa di S. Daniele a Celje, metà del XVII secolo.

10. Adorazione dell'*agnus Dei*. Miniatura nel manoscritto del Beatus da Liebana del X secolo (*In Apocalypsim*; Madrid, Real Acad. de la Hist., Cod. 33, f. 99; l'autore spagnolo della seconda metà del VIII secolo leggeva il commento di Vittorino). Intorno all'*agnus Dei* sono rappresentati quattro animali (come simboli dei Vangeli), fuori dal circolo i 24 *seniores* (come simbolo dei libri del Vecchio Testamento; cfr. Victorinus, *In Apocalypsin* 4,3-4; *SC* 423, 66 ss.).

11a. Il martiro dei ss. Canzio, Canziano e Canzianilla: la decapitazione. Il «maestro dell'altare di Kranj», 1510 circa. L'originale si trova nella galleria del Belvedere a Vienna.

11b. Il martiro dei ss. Canzio, Canziano e Canzianilla: la fuga in la carrozza nel momento della caduta di un'animale. Il «maestro dell'altare di Kranj», 1510 circa. L'originale si trova nella galleria del Belvedere a Vienna.

12. Gruppo di santi martiri. Al terzo e quarto posto da sinistra s. Crisogono e s. Proto (Ravenna, S. Apollinare nuovo, VI secolo).

13. S. Crisogono e s. Crisanto (Ravenna, cappella arcivescovile, VI secolo).

14a. Il martirio di s. Giusto. Affresco nell'abside destra della catedrale di Trieste, XIII secolo: la condanna di s. Giusto (sopra) e il suo cammino verso la barca (sotto).

14b. Il martirio di s. Giusto. Affresco nell'abside destra della cattedrale di Trieste, XIII secolo: il corpo di s. Giusto trovato dal presbitero Sebastiano dopo la sua visione notturna.

Tavola 6
L'esegesi biblica latina dagli inizi fino a Gerolamo

Victorinus (III sec.)	Anonymi (III. sec.)	Reticius (epoca const.)	Potamius († dopo 357)
- Commentarii - in Genesim - in Exodum - in Leviticum - in Isaiam - in Ezechiel - in Abacuc - in Ecclesiasten - in Cant.cant. - in Matthaeum + in Apocalypsim (*SC* 423)	*In Matthaeum XXIV fragm. (*PL Suppl.* I, 655-668)	*Comm. in Cant. cant. (solo un frammento: cfr. *Hieron. De vir. ill. 82* e *Ep. 37*)	+ De Lazaro - De martyrio Esaiae proph. (*PL* 8, 1411/16)
Marius Vict. (circa 350)	**Hilarius** († 367)	**Fortuna-Tianus** († circa 371)	**Eusebius Vercell.** († circa 371)
+ Comm. in ep. Pauli ad Gal., + ad Phil. + ad Eph. (*PL* 8,1145-1294)	+ Tract. super Psalmos + Comm. in Matth., * Tract in Job,. * Exp. epist. ad Timotheum,	* Comm. in Evangelia (*CCSL* 9, 365-370)	- Euseb. Caesariens. Comm. in Psalmos (versio Latina) (*Hier. Ep. 61,2;112,20*)

tina. Origene stesso scrisse a quasi tutti i testi biblici una serie di commenti (*volumina*), di estratti commentati (*excerpta*) e prediche (*homiliae*; vedi Hieronymus, *Epist. 33,4*; ed. cit. II, 40 ss. e Harnack, *Geschichte* II/2, 37 ss.). Tuttavia non ci deve meravigliare il piccolo numero delle citazioni da Origene nel commento di Vittorino alla Rivelazione (Haussleiter ne riporta uno solo [vedi p. 317 n. 168], Dulaey invece parecchi [*Victorin* I, 295-299; II, *Addenda et Corrigenda*; *SC* 423, 153-206, passim]). Origene infatti non scrisse alcun commento o omelia alla Rivelazione. Numerosi commenti ai testi biblici, anche alla Rivelazione, furono scritti da Ippolito (Hieronymus, *De viris ill. 61* [*PL* 23, 671/3]: *Scripsit nonnullos in Scripturas commentarios, e quibus hos repperi: in* ἑξαήμερον, *et in Exodum, in Canticum Canticorum, in Genesim, et in Zachariam: de Psalmis, et in Isaiam, de Daniele, de Apocalypsi, de Proverbiis, de Ecclesiaste....* Vedi anche Allo, *Saint Jean*, CCXXXVIII.

	- In Cant.cant. (?) (*PL* 9-10; *CSEL* 22;65)		
ZENO († 371/2)	TICHONIUS (circa 380)	ANON. ARRIAN. (2 metà del IV sec.)	GREGORIUS ILLIBERITANUS. († dopo 392)
+ Tractatus (*CCSL* 22)	* Comm. in Apoc. (*PL Suppl.* I, 622-652)	* Opus imperf. in Math. (*PL* 56,611- 948) + Collect. Arr. Veronensis * Frg. in Lucam rescripta * Frg. theol. rescripta (*CCSL* 87)	+ Tract. XX Origenis de libris. SS. Scriptur., + Tract. De Epith., + In Cant. cant. + De arca Noe * In Genesim * De Psalmo 91 (*PL Suppl.* I, 358-562); Dubia: Frg. III, 526 s.; *CCSL* 69)
AMBROSIASTER (circa 366-384)	PRISCILLIANUS († 386)	AMBROSIUS († 397)	CHROMATIUS († 408)
+ De XLII mans. fil. Israel, + Quaestiones Vet. et Novi Testam. + Comm. in ep. b. Pauli (PL 17, 9-564; Dubia: + De concordia Matth. et Luc. in genealog. Christi (*PL* 17, 1011-1014) + Sermo in Lucam 5,1 (*PL Suppl.* 1, 619-620)	+Tract. XI + Canones in Pauli ap. epist. (*CSEL* 18)	+ Hexaemeron + De paradiso + De Cain, De Noe et arca + De Abraham + De Isaac et anima + De bono mortis + De fuga saeculi + De Iacob et vita beata + De Ioseph patriarcha + De patriarchis + De Helia et ieiunio + De Nabuthae, De Tobia + De interpell. Job et David, + Apol. proph. David I,II + Enarr. in XII Psalmos + In Psalmum David CXIII	+ Tractatus in Matth. + Sermones (*CCSL* 9 A; *Suppl.*)

		+ Exp. Evang. s. Lucam * Exp. Esaiae proph. (*PL* 14-15; *CSEL* 32,1-2, 62, 64; *CCSL* 14)	
Gaudentius († dopo 401)	Aponius (circa 405/15)	Rufinus († dopo 410)	Nicetas († dopo 414)
+ Tractatus XXI (*PL* 20,827-1002; *CSEL* 68)	+ Explanatio in Cant. cant. (*PL Suppl.* I, 800-1031)	+ De bened. patr. + Prol. in Exp. Origenis s. Psalmos, + Prol. in omelias Orig. s. Jesum Naue, + Praef. et epil. in Expl. Orig. super epist. Pauli ad Rom., + Prol. in omelias Orig. s. Numer. (*CCSL* 20)	+ De diversis appelatt. + Sermones (ed. Burn)

Hieronymus († 420)	
+ Liber quaestionum hebr. in Gen., + Liber interpret. Hebr. nominum, + Comm. in psalmos, + Comm. in Ecclesiasten, + Comm. in Isaiam, + In Isaia parvula adbreviatio + In Hieremiam proph., + Comm. in Ezechielem, + Comm. in Danielem, + Comm. in proph. minores, + Comm. in evang. Matth., + Comm. in IV epist. Paulinas, + Tract. LIX in Psalmos, + Tract. in Psalmos series altera,	+Tract. in Marci evang., +Homilia in evang. sec. Matth., +Homilia in Lucam, de Lazaro et divite +Homilia in Joh. Evang., +Homilia in nativitate Domini +Sermones (de die Epiphaniorum, de Quadragesima, de Exodo, ad neophytos, in die dominica Paschae I-II, De oboedientia) (*PL* 23-26; *PL* Suppl. II, 17-326; *CCSL* 72-78) +Victorini comm. in Apoc.; recensio Hieronymi (*CSEL* 49)

Nota: le opere interamente conservate sono indicate con (+), le opere frammentariamente conservate sono indicate con (*), le opere perdute sono indicate con (-). I contemporanei di Gerolamo morti dopo il 420 (Massimino ariano, Massimo di Torino, Pelagio, Giuliano d'Eclano, Prospero di Aquitania, Arnobio giov. e Agostino) non sono compresi nel prospetto.

Pur non potendo venire a capo del problema, a causa della perdita di così numerose opere di Vittorino, conviene tuttavia fare alcune considerazioni in merito. Da alcuni passi del commentario ai libri dei profeti traspare in Gerolamo, nel modo di esprimersi e nelle idee, lo spirito delle opere di Vittorino, per quanto ci è dato di poter valutare in base all'affinità con alcuni passi del commentario all'Apocalisse [101]. Nel commentario di Gerolamo alcuni concetti sono quasi certamente ripresi da Vittorino. I concetti e i principi di Vittorino sono presenti in tutti i passi delle opere di Gerolamo dove questi s'imbatte nel problema dell'interpretazione millenarista. In tutti questi passi Gerolamo si distanzia decisamente dal vescovo di Poetovio [102]. Il rapporto di contenuto tra Vittorino e Gerolamo risulta nel modo più chiaro nell'analisi delle differenze tra l'originale di Vittorino ed il rifacimento del commentario all'Apocalisse da parte di Gerolamo (probabilmente dell'anno 398). Prescindendo dal fatto che Gerolamo non concorda con l'esegesi millenarista di Vittorino, per cui scrisse *ex novo* il commentario agli ultimi capitoli dell'Apocalisse, le correzioni per la comprensione del dogma di Cristo (il che rivela lo sviluppo di questa alla fine del IV secolo) ed i ritocchi linguistici e stilistici, si può dire che entrambi i testi sono sostanzialmente uguali. In base a questo paragone si potrebbe ritenere che l'eredità di Vittorino negli scritti di Gerolamo sia piuttosto notevole. Tuttavia Gerolamo stesso ci esorta alla prudenza [103].

Dal rapporto di Gerolamo con le opere di Vittorino è possibile rilevare una delle principali cause per cui l'*opus* di Vittorino si è in tanta parte perduto. I commentari biblici di Gerolamo, linguisticamente migliori e dogmaticamente irreprensibili, offuscarono completamente quelli impacciati e dogmaticamente «so-

[101] Vari passi relativi citati da HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XVII ss.

[102] Vedi pp. 330 ss.

[103] *In Mathaeum, Praefatio* (*CCSL* 77, 5): ... *Latinorum Hilarii, Victorini, Fortunatiani opuscula, e quibus... parva carperem...* Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 333-338; II, 169-173; *SC* 423, 28 s.

spetti» del vescovo di Poetovio. Che Gerolamo sia veramente la causa principale della perdita della maggior parte delle opere di Vittorino lo si può desumere dal fatto che di tutte le sue opere si è conservata quella parte che Gerolamo aveva solamente «corretto» senza offuscarla con la sua opera [104], mentre i commentari di Vittorino ai tre libri di Mosè, non commentati da Gerolamo, furono offuscati dai trattati di Ambrogio. Se si è conservato anche il testo originale di Vittorino del commentario all'Apocalisse, lo si deve a un puro caso. Tutti gli altri commentari di Vittorino – formalmente e contenutisticamente sorpassati e perciò «superflui» – sono stati spazzati dal tempo.

Prima della comparsa dei commentari di Gerolamo, quelli di Vittorino erano abbastanza diffusi nell'Occidente latino. Allo scoppio del conflitto origeniano i commentatori di Vittorino sostituirono in certo qual modo quelli di Origene, allora sempre più rari in circolazione [105]. Nel sec. V i commentari biblici di Vittorino furono del tutto offuscati da quelli di Gerolamo e vengono raramente menzionati. Molto probabilmente erano ancora conservati nelle biblioteche pubbliche nei grandi centri della cultura religiosa, e non solo in Italia ma anche in Africa, in Gallia e in Spagna [106]. Il colpo di grazia fu dato loro un secolo dopo dal cosiddetto Decreto gelasiano con cui furono proclamati, evidentemen-

[104] Vedi pp. 311 s. nn. 143 s.

[105] Un interessante episodio riporta OROSIUS, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum 3* (*PL* 31, 1214 = *PL* 42, 667 s.): *Tunc duo cives mei Avitus et alius Avitus, cum iam tam turpem confusionem* (sc. Priscilliani errore ortam) *per se ipsam veritas sola nudaret, peregrina petierunt. Nam unus Hierosolymam, alius Romam profectus est. Reversi, unus rettulit Origenem, alius Victorinum; ex his duobus, alter alteri cessit: Priscillianum tamen ambo damnarunt. Victorinum parum novimus, quia adhuc paene ante editiones suas Victorini sectator cessit Origeni...* Cfr. anche HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XI s.

[106] Il primo scrittore africano a utilizzare gli scritti di Vittorino fu Lattanzio (*Divinae institutiones 4,20*; *CSEL* 19, 364 ss.; vedi *infra* p. 344 n. 265; FISCHER, *Die Einheit*; DULAEY, *Victorin* I, 316-319; II, 159 s.) poi (intorno al 380) il donatista Ticonio (*Fragmenta Comentarii in Apocalypsim*; *PL* Suppl. I, 622-652) e Agostino. Sulla conoscenza degli scritti di Vittorino in Africa, Gallia e Spagna nel V e VI sec. vedi DULAEY, *Victorin* I, 339-359; II, 174-186.

te a causa del millenarismo e dall'adesione alla dottrina di Origene, apocrifi [107]. Ciò ebbe come conseguenza che questi scritti sparirono dalle biblioteche pubbliche, non furono più letti né studiati né copiati. Come unica eccezione si è conservato il commentario all'Apocalisse nel rifacimento di Gerolamo: non è stato colpito dall'avverso destino in quanto portava il marchio dell'autorità di Gerolamo. Il commentario fu spesso usato dagli scrittori occidentali dell'alto medioevo come uno dei rari commentari all'Apocalisse conservatosi dall'antichità, in quanto i commentari greci risultavano incomprensibili dal momento che non si conosceva il greco [108] (illustrazione n. 10).

Dal naufragio in cui nel V e nel VI secolo andarono perdute le opere di Vittorino si sono salvati per fortuna due scritti: *Tractatus de fabrica mundi* e *Commentarius in Apocalypsim.*

[107] *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis 5,7* (ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 13, 56, 84, 316 s.), elenca tra gli scritti che i cattolici debbono evitare (*a catholicis uitanda sunt*) anche *opuscula Victorini Petabionensis apocrypha* (su questa raccolta, scritta probabilmente all'inizio del sec. VI nella Gallia meridionale, vedi A. DI BERARDINO, *Patrologia* IV, Genova 1996, 129 s.).

[108] Certamente conoscevano l'opera di Vittorino e ne attinsero nei propri commenti alla Rivelazione i seguenti autori: PRIMASIUS, il vescovo di Hadrumetum in Africa alla metà del VI sec. (*Commentarius in Apocalypsim*; *CCSL* 92); APRINGIUS, il vescovo in Pax Julia (Béja, Portogallo), che scrisse intorno al 540 un commento alla Rivelazione (M. FÉROTIN, *Apringius de Béja, son Commentaire de l'Apocalypse,* Paris 1900; *PL Suppl.* IV, 1221-1248; HAUSSLEITER, *Prolegomena*, LII s.); AMBROSIUS AUTPERTUS, *Expositiones in Apocalypsim* (*CC Cont.Mediev.* 27-27A-27B; prima dell'anno 772 nell'Italia meridionale); BEATUS, *In Apocalypsim libri XII* (ed. H.A. SANDERS, *Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 7, 1930, specialmente 303, 330, 334, 343, 457, 460; intorno al 776 in Spagna, l'autore leggeva forse l'originale di Vittorino): ALCUINUS, *Commentariorum in Apocalypsim libri V* (*PL* 100, 1085-1156; vedi specialmente *Praefatio*, 1087; prima dell'anno 804); INCERTUS AUTOR, *Commentarius in Apoc.* (del IX sec.; rec. G. RAPISARDA LO MENZO, «Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica» 16, 1966, 1-137, spec. 125; EADEM, *La tradizione manoscritta di un Commentarius in Apocalypsin*, «Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica» 15, 1965, 119-140; vedi anche J. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XLVII e RAPISARDA, *I quattro cavalieri*); BEDA, *Explanatio Apoc.* (*PL* 93, 129-206; molto probabilmente leggeva Vittorino; vedi H. 20, apparato critico); WALAHFRIDUS STRABO, *Apoc. beati Joannis* (*PL* 114, 709-752; prima dell'anno 849); HAYMO, *Exp. in Apoc. beati Joannis libri VII* (*PL* 113, 937-1220; intorno all'843); BERENGAUDUS, *Exp. super septem visiones libri Apoc.* (*PL* 17, 765-970, IX sec., «Ps. Ambrosius»). Numerosi commentatori latini della Rivelazione, fino a Gioacchino da Fiore, sono citati da ALLO, *Saint Jean,* CCXLVI ss.; vedi anche H. BARCLAY SWETE,

5. Il trattato sulla creazione (struttura) del mondo

Il «Codex Lambethanus» del X o dell'XI secolo contiene oltre a una serie di scritti brevi anche uno dal titolo «Tractatus Victorini de fabrica mundi» che già il primo editore G.W. Cave nel 1688 attribuì, in base alle caratteristiche linguistiche e alle idee millenariste, giustamente al vescovo di Poetovio Vittorino [109].

Il *Tractatus* sembra essere, per quanto riguarda la lingua e lo stile, una delle opere del primo periodo, anteriore comunque al Commentario all'Apocalisse [110]. Si tratta della prima opera del genere nella letteratura cristiana latina. Delle opere che la precedettero in greco si possono fare solo supposizioni. Mentre l'interpretazione allegorica della Genesi ed il simbolismo dei numeri denunciano l'influsso di Origene [111], la composizione dell'opera, la tematica e l'estensione, l'interpretazione millenarista ed il grande interesse per la cronologia indicano piuttosto l'influsso di Ippolito. Ambedue, Origene e Ippolito (forse gli unici predecessori del nostro autore), scrissero il trattato sui sei giorni della Genesi, andati entrambi perduti [112]. Si tratta di un breve trattato sulla setti-

Commentary on Revelation, Grand Rapids (Michigan) 1977, CCI ss. Sulla conoscenza di Vittorino dal VI al IX sec. vedi Dulaey, *Victorin* I, 359-365; II, 186-189.

[109] Dulaey, *SC* 423, 23-28 (saggio introduttivo), 136-149 (edizione critica con la traduz. francese), 215-231 (commento filologico); edizioni, traduzioni e commenti: Haussleiter, *CSEL* 49, 1-9; *Prolegomena*, XXVII ss.; *PL* 5, 301-316; Wallis, *Translations*, 341-343 (traduzione inglese); Daniélou, *Les origines*, 111-116; lo studio fondamentale: Dulaey, *Victorin* I, 4-36; II, 16-19).

[110] Haussleiter, *Prolegomena*, XXX. La lingua di Vittorino è nel Trattato ancor più influenzata dal greco che nel Commentario. Qui l'autore usa tutta una serie di grecismi, soprattutto per quanto riguarda i termini tecnici cristiani quali *tetras* (cap. 3), *parasceue* (cap. 4), *allophylus* (capp. 5; 6), *thronus* (capp. 8; 10; nel Commentario usa sempre il termine latino *solium*), *pentecoste* (cap. 8). vedi H., 167 ss., *Index verborum*). Una evidente differenza di stile nei due scritti è che nel Trattato l'autore usa il pronome dimostrativo *iste* = *hic* sempre dopo il nome corrispondente, nel Commento invece prima di esso (H. 184, voce *iste*); cfr. con le simili conclusioni Dulaey, *Victorin* I, 26; II, 16; *SC* 423, 23.

[111] Bardy, *Victorin,* 2284:

[112] Lo scritto di Ippolito dal titolo *Εις τὴν 'Εξαήμερον* è citato da Eusebius, *HE* 6,22 (*SC* 41, 122) e da Hieronymus, *De viris illustribus 61* (*PL* 23, 671; vedi p. 295 n. 100 e Harnack, *Geschichte* II/2, 242). Lo scritto di Origene con questo titolo è citato

mana in cui Dio creò il mondo. La settimana della creazione, «regina di tutte le settimane» [113], non fu da Vittorino presentata sistematicamente come commentario al primo capitolo della Genesi: l'autore sottolineò alcuni elementi della narrazione biblica mentre ne escluse completamente alcuni altri. Lo scritto, per quanto riguarda la tematica per l'estensione, è coerente e in sé concluso: non si tratta insomma di un frammento di un più ampio commentario alla Genesi [114]. Nell'introduzione l'autore fa alcune considerazioni sull'eccezionale rapidità con cui si formò una così perfetta e complessa opera, «ornamento» della grandezza di Dio [115].

L'autore concentrò il suo interesse sul primo e sul quarto giorno della Genesi, sui momenti cioè in cui Dio creò le parti «celesti» ossia le meno terrene del creato: la luce e le tenebre, ripartite temporalmente nel giorno e nella notte; il sole e la luna, con la conseguente divisione del tempo in anni, stagioni, mesi, giorni e ore. Dall'esegesi della creazione in questi due giorni traspare l'orientamento antropocentrico dell'autore secondo cui la creazione dell'uomo sarebbe stata il fine ultimo della sollecitudine divina. Già prima della creazione Iddio avrebbe avuto in mente l'uomo e avrebbe adattato ogni cosa creata alle future necessità dell'uomo: la divisione della luce in dodici ore diurne e notturne

da HIERONYMUS, *Epist. 84,7* (ed. J. LABOURT IV, 134) in cui dice *nuper Ambrosius sic Exaemeron illius* (scilicet Origenis) *conpilavit, ut magis Hippolyti sententias Basiliique sequeretur.* Forse aveva simile contenuto anche lo scritto perduto di Ireneo Περὶ ὀγδοάδος, citato da EUSEBIUS, *HE 5,20,1* (*SC* 41, 61). Quale trattato sul numero sette questo scritto ha il suo predecessore nello scritto di Cipriano *Ad Fortunatum* (HIERONYMUS, *Epist. 49,19*; ed. J. LABOURT II, 147; DULAEY, *Victorin* I, 28, 304; II, 150 s.).

[113] *Tractatus 1* (D. 138,9 s.): *omnium septimanarum regina.*

[114] NAPOTNIK, *Sveti Viktorin,* 187 riteneva erroneamente che si trattasse forse di un frammento perduto del commento alla Genesi.

[115] *Tractatus 1* (D. 138,2-7); sull'origine, lo sviluppo e il contenuto dell'immagine della creazione divina come *ornamentum* (κόσμος) della maestà divina, immagine che Vittorino riprese da Tertulliano (*Apologeticum 17,1*; *CCSL* 1, 117) vedi MEHLMANN, *Tertulliani Apologeticum*, 414 s. La celerità dell'azione (*incomprehensibilem celeritatem*) è stata sottolineata (per mezzo di Origene e Ippolito?) anche da AMBROSIUS, *Hexaemeron 1,2,5* (*CSEL* 32/1, 5 = *PL* 14, 124 C).

regolerebbe il lavoro ed il riposo dell'uomo, i corpi celesti regolerebbero il suo annuale ritmo di vita [116].

Vittorino attribuiva una particolare importanza al giorno mediano ossia al quarto giorno della creazione (*tetras*). Questo è indicato dal numero simbolico di quattro che per importanza resta indietro solo al perfetto numero simbolico di sette. Enumerando gli attributi principali del numero quattro (quattro elementi che compongono il mondo, quattro stagioni, quattro animali davanti al trono divino, quattro vangeli, quattro fiumi celesti, quattro generazioni di popoli da Adamo all'avvento del Salvatore) [117], ci colpiscono il confronto e l'uguale considerazione degli elementi del Vecchio e del Nuovo Testamento. Per Vittorino le due parti della Bibbia sono perfettamente equivalenti in quanto si completano e si confermano a vicenda. Questo è forse uno degli aspetti antimarcionisti dello scritto [118]. Alla grande importanza del quarto giorno (l'odierno mercoledì) del vecchio testamento corrisponde l'importante avvenimento dei Vangeli: la cattura di Cristo [119].

Attenzione ancora maggiore dedica l'autore al sesto giorno della creazione (*parasceue*) in cui Dio creò dalla terra l'uomo, signore di tutte le creature viventi [120]. Avendo Iddio dato la precedenza allo spirituale davanti al terreno, prima del cielo e della ter-

[116] *Tractatus 2* (D. 138).

[117] *Tractatus 3* (D. 140,1-15); cfr. Irenaeus, *Adversus haereses 3,11,8* (*SC* 211, 160) e Ambrosius, *De paradiso 14-18* (*PL* 14, 280 ss.); Dulaey, *Victorin* I, 30 ss.; II, 18 s.

[118] Cfr. p. 342 e p. 344 n. 265 *infra*.

[119] *Tractatus 3* (D. 140,15-20). Sulla cronologia relativa alla cattura di Gesù gli autori dell'antichità non sono concordi. Mentre il giorno della morte di Gesù appare venerdì (per esempio Hippolytus, *In Danielem 4,23* [*SC* 14, 187]), per il giorno del rapimento di Gesù vengono indicati giovedì (dalla maggior parte degli autori) e mercoledì (*Tetras, feria quarta*). Anche Vittorino pone al mercoledì questo avvenimento, motivandovi con ciò il digiuno (cfr. R. Arbesmann, *Fasttage,* RAC 7 [1969], 510), cosi per esempio Epiphanius, *Expositio fidei catholicae 22* [*PG* 42, 825 B]). Il contemporaneo di Vittorino Petrus I Episc. Alexandrinus (*Canon 15* [*PG* 18, 508 B]) data al mercoledì la decisione dei Giudei di rapire Gesù (cfr. *Mt. 26,1-5* e *Mk 14,1*). Sulla cronologia della cattura di Gesù cfr. Dulaey, *Victorin* I, 227; II, 110.

[120] *Tractatus 4* (D. 140,1-4).

ra creò la luce, e prima dell'uomo gli angeli e gli arcangeli. Vittorino introdusse qui la teologia degli angeli, estranea alla Genesi (1-2,3) e la sviluppò nell'ultima parte del suo scritto. L'antropocentrismo dell'autore si manifesta di nuovo quando dice che Iddio creò l'uomo e gli angeli solo alla fine (sebbene gli ultimi dovessero essere, per importanza, creati per primi) perché non gli si rinfacciasse che erano essi ad aiutarlo nella creazione del mondo [121]. Questa spiegazione, per la quale non troviamo nella Genesi alcun sostegno, dimostra che Vittorino attribuiva all'uomo e agli angeli la capacità di concreare la natura.

Al sesto giorno della Genesi (venerdì) corrisponde anche un importante avvenimento della vita di Gesù: la morte sulla croce. Come nella descrizione del mercoledì così anche in quella del venerdì incontriamo una serie di elementi del Vecchio e del Nuovo Testamento, dove però la vicendevole corrispondenza ha un peso ancora maggiore: lo stesso giorno in cui Dio creò l'uomo, Gesù con la sua passione redense il genere umano.

[121] *Tractatus 4* (D. 140,4 - 142,12): *Prius tamen angelos atque archangelos creauit, spiritalia terrenis anteponens... Idcirco autem prius opera sua consummauit, quam angelos crearet et hominem fabricaret, ne forte adiutores se fuisse falsa dictione adseuererent* (un po' diverso H. 4,26 - 5,7; cfr. D. 218). Secondo Vittorino gli angeli sarebbero stato creati appena il sesto giorno, cioè lo stesso giorno dell'uomo, ma immediatamente prima di lui. Nessuno scrittore cristiano dei primi secoli (eventuale eccezione è solo TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem 2,10,2* [*CCSL* 1, 487,25 s.]) pose la creazione degli angeli in un tempo così vicino a quello dell'uomo, mettendo entrambi sullo stesso piano. Secondo gli scrittori giudei gli angeli sarebbero stati creati all'inizio della Genesi, il primo o il secondo giorno della creazione (J. MICHL, *Engel III [jüdisch]*, RAC 5 [1962], 68; 84). Anche i pensatori cristiani dei primi secoli ponevano la creazione degli angeli all'inizio della Genesi; gli angeli sarebbero stati creati sia contemporaneamente alla creazione della materia come antidoto spirituale sia il primo giorno della genesi contemporaneamente alla creazione della luce (la creazione della luce contemplava anche la creazione degli angeli; cfr. AUGUSTINUS, *De civitate dei 11,9,32* [ed. D.S. WIESEN, *LCL*/Aug. III, 1968, 460] e J. MICHL, *Engel IV [christlich]*, RAC 5 [1962], 116 s.). Piuttosto insolita è la dimostrazione di Vittorino secondo cui Iddio avrebbe creato gli angeli e gli uomini a conclusione della genesi. Da questa dimostrazione si potrebbe dedurre una punta di antignosticismo; secondo alcuni gnostici sarebbero stati gli angeli a creare il mondo collaborando alla creazione dell'uomo (cfr. IRENAEUS, *Adversus haereses 1,22,1; 1,23,2; 1,24,1; SC* 264, 308, 314, 320 ss.; *SC* 263, 281 s., 284 s. [con la citazione delle altre fonti]; J. MICHL, *Engel III [gnostisch]*, RAC 5, 104 s.); con questa immaginazione polemizzava poi anche AMBROSIUS, *Hexaemeron 6,40* [*PL* 14, 257 B]). Cfr. anche DULAEY, *SC* 423, 219.

La descrizione della Genesi si conclude con la descrizione del settimo giorno (*sabbatum*), quando Dio riposò e benedisse la sua opera. Questa descrizione è in Vittorino manifestamente antigiudaica. L'autore motiva il suo atteggiamento antigiudaico con attributi esteriori (i giudei festeggiano il sabato, mentre i cristiani non festeggiano questo giorno ma si preparano, con il digiuno, all'eucaristia domenicale) a quelli del contenuto (Cristo rifiutava il sabato) [122]. Antigiudaico è ugualmente l'atteggiamento nell'enumerazione degli esempi tratti dalla storia di Israele, quando i dignitari della Bibbia trasgredirono il comandamento della festività del sabato ancor prima che l'avesse fatto – di proposito – Cristo [123]. Con il settimo giorno (sabato) si conclude il ciclo della creazione. Nella descrizione del sabato Vittorino, nonostante l'atteggiamento antigiudaico, ricadde nel giudaismo: delineando infatti l'immagine della settimana cosmica interpretò millenaristicamente il significato del sabato nella prospettiva della vita umana sulla terra [124].

Nella vita cristiana il giorno del sabato è superato. I cristiani festeggiano l'ottavo giorno, la domenica (*dies dominicus, dies octavus*) [125], che resta fuori della settimana della genesi. L'eccezionale importanza di questo giorno trova in Vittorino la spiegazione con il fatto che in questo giorno Iddio compirà il suo giudizio e pertanto esso significherà per i cristiani l'inizio della vita nel cielo [126].

[122] *Tractatus 5* (D. 142,1-7). Sulla polemica degli scrittori cristiani dei primi secoli contro il sabato giudaico vedi Th. Klauser, *Fest*, RAC 7 (1969), 763.

[123] *Tractatus 5-6* (D. 142,7-13; 220-224 [commento]); Dulaey, *Victorin* I, 32 s.; II, 19.

[124] *Tractatus 6* (D. 142,11 - 144,19; 225 [commento]); cfr. Dulaey, *Victorin* I, 264 s.; II, 132; pp. 336 s. *infra*.

[125] *Tractatus 5* (D. 142,2-4; 222 [commento]); cfr. anche *PL* 5, 308 C-D; H. Dumaine, *Dimanche*, DACL 4/1 (1920), 858-994, specialmente 879 ss. e H. Auf der Mauer, *Feiern im Rhytmus der Zeit 1. Herrenfeste in Woche und Jahr,* Regensburg 1983, specialmente 35-49.

[126] *Tractatus 6* (D. 142,-14); cfr. Barnabas, *Epist. 15, 8b-9* (*SC* 172, 186 ss.) e Dumaine, *Dimanche*, 882.

Al ciclo della creazione del mondo in sette giorni corrisponde l'eccezionale e simbolico significato del «perfetto» numero sette. Ai sette giorni corrispondono sette spiriti, secondo il profeta Isaia forme fenomeniche dello Spirito Santo [127]. Alla concezione dello Spirito Santo in sette forme corrisponde l'immaginazione plastica dei cicli che si dividono in sette sfere celesti. Ogni sfera celeste corrisponde a un giorno della genesi e a una delle forme fenomeniche dello Spirito santo. L'ultima sfera celeste, la più vicina alla terra, è la sfera dello spirito del timor divino, donde arrivano all'uomo visibili segni divini, quali il tuono, il lampo ed il fulmine; questa sfera corrisponde al settimo giorno della genesi (sabato) in cui Dio (*uerbum*) benedisse e consacrò l'uomo [128]. La divisione della creazione del mondo in sette giorni e nelle sette forme fenomeniche dello Spirito santo si riflette nel fatto che il numero sette appare dappertutto nella vita celeste e in quella terrena [129].

[127] *Tractatus 7* (D. 144,1-8; 225 [commento]).

[128] *Tractatus 7* (D. 144,8 - 146,27; 226 s. [commento]). Anche in questo passo la narrazione di Vittorino rispecchia il suo antropocentrismo. Secondo la *Genesi 2,3* Iddio benedisse e santificò il settimo giorno a conclusione della creazione, pertanto la sua benedizione si riferisce all'intera creazione e non solo a quella dell'uomo come vorrebbe Vittorino. L'idea dei sette cieli (DANIÉLOU, *Théologie*, 236), si riscontra già in IRENAEUS (*Demonstratio praedicationis apostolicae 9*; *SC* 62, 44 s.) e in HIPPOLYTUS (*In Danielem 2,29*; *SC* 14, 120 s.). Nel cap. 7 Vittorino nomina il Creatore - secondo *Jo. 1,1-3* - *uerbum*, prima e dopo adopera invece altri termini come *deus, dominus, Jesus, Christus, homo Christus Jesus* (cfr. NICETA DE REMESIANA, *De divinis appellationibus*; ed. A.E. BURN, 1-5).

[129] *Tractatus 8* (D. 146,1-11; 227 s. [commento]). Vittorino enumera, basandosi sulla Bibbia, addirittura venti casi di ripetizione del numero sette e un caso per 63 (= 9 x 7). Probabilmente compilò il catalogo sotto l'influsso di CIPRIANO (*Testimonia adversus Judaeos 1,20* [*PL* 4, 689]; cfr. anche Ps. EPIPHANIUS, *Tract. de numeris mysticis* [*PG* 43, 515 C ss.] e KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, 474). Probabilmente si riferisce anche a Vittorino il pensiero di HIERONYMUS, *Epist. 36,7* (ed. J. LABOURT II, 56): *Nonnulli septenarium numerum plenum et perfectum interpretantur de multis scripturarum locis testimonia contrahentes...* (cfr. A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduction* IV, 20, 238). Ha senso se colleghiamo il dato di Vittorino sulla durata della vita di Cristo nel frammento cronologico (49 anni; vedi p. 283 n. 54) con l'idea del significato del numero 7 nella vita di Cristo (*Tractatus 9* [D. 148,17-19; 320]: *Humanitatem quoque suam septenario numero consummat: natiuitatis, infantiae, pueritiae, adulescentiae, iuuentutis, perfectae aetatis, occasus*). Le sette età della vita (secondo Filone e Ippocrate; cfr. HOLZ-

Per quanto riguarda il contenuto, il trattato raggiunge il suo culmine nel penultimo capitolo dedicato alla relativa sincronizzazione cronologica e in parte anche contenutistica della genesi e della vita di Cristo come due essenziali parti del Vecchio e del Nuovo Testamento. Ad ogni importante avvenimento della vita di Cristo corrisponde cronologicamente (secondo il giorno) qualche avvenimento della genesi del mondo. Innanzitutto si può rilevare la sincronizzazione della creazione del mondo con l'avvento del Redentore. Lo svolgimento di Vittorino rispecchia un grande interesse dell'autore per la cronologia – lo testimonia anche il frammento già citato sulla cronologia della vita di Cristo. Gli schemi cronologici della vita di Cristo concordano perfettamente in entrambi gli scritti e parlano pertanto in favore della tesi secondo cui uno solo sarebbe l'autore dei due scritti [130]. Vittorino tiene

MEISTER, *Chronologia* [come nella n. 54], 101) divise per sette fanno 49 anni; il significato di questo numero, che simboleggia Cristo come somma perfezione, sottolinea Ps.CYPRIANUS, *De Pascha computus 17* (*PL* 4, 961 s.; cfr. DANIÉLOU, *Les origines,* 112 s.). Anche l'opera di Cristo tra i Giudei, con la quale si era rivelato Dio (*Tractatus 9*; D. 148,19-25), si manifestava in sette modi: distribuendo il cibo e la bevanda (*Mt. 14,13 ss.*), ritirandosi di fronte al pericolo (*Mt. 4,12*), distendendosi sulla poppa della nave e poi camminando sull'acqua e calmando i venti (*Mt. 14,22 ss.; Mc. 4,35 ss.*), guarendo gli ammalati (*Mt. 14,34 ss.*), soprattutto i paralitici (*Mt. 9,1 ss.*), i ciechi (*Mt. 9,27*) ed i sordi e muti (*Mt. 15,29 ss.; 9,32 ss.*). Vedi DULAEY, *Victorin* I, 117 ss.; II, 62 ss. (l'analisi fondamentale).

[130] *Tractatus 9* (D. 146,1 - 148,2; 228 ss. [commento]). Possiamo rappresentare la sincronizzazione della vita di Cristo e della Genesi di Vittorino con il seguente schema:

ea die Gabrihel angelum Mariae uirgini euangelizasse	*qua die*	*draco Euam seduxit*	*feria I*
ea die spirirum sanctum Mariam uirginem inundasse	*qua*	*lucem fecit*	*feria I*
ea die in carne esse conuersum	*qua*	*terram et aquam fecit*	*feria III*
ea die in lacte esse conuersum	*qua*	*stellas fecit*	*feria IV*
ea die in sanguine (scilicet esse conuersum)	*qua*	*terra et aqua fetus susos ediderunt*	*feria V*
ea die in carne esse conuersum	*qua*	*hominem de humo instruxit*	*feria VI*

conto nell'esegesi biblica della tipologia Cristo – Adamo (la morte di Cristo – la caduta di Adamo) ovvero di Maria – Eva (l'annunciazione di Maria – il peccato di Eva) e mostra interesse per l'anatomia quando accenna a diverse fasi nella formazione del corpo di Cristo prima della nascita [131]. L'ultimo capitolo è dedicato alla divisione dodecimale del giorno e della notte in ore – alla quale corrispondono i dodici angeli della luce e dodici delle tenebre, immagine di 24 *seniores* sedenti intorno al trono divino [132].

ea die natum esse Christum	*qua*	*hominem finxit*	*feria VI*
ea die esse passum	*qua*	*Adam cecidit*	*feria VI*
ea die resurrexisse a mortuis	*qua*	*lucem fecit*	*feria I*

Con questo schema cronologico concorda il calcolo nel frammento (MORIN, *Notes*, 459): *Ex quo supputatur eodem die Dominum fuisse conceptum quo et resurrexit*; entrambe le espressioni corrispondono all'atto iniziale della Genesi (*qua lucem fecit*). L'aggiunta nel manoscritto padovano del XV sec. (p. 283 s. n. 54) che completa e corregge il precedente schema cronologico, non è evidentemente opera di Vittorino per due motivi: (a) Non concorda con lo schema di sincronizzazione di Vittorino (*feria VI* (venerdì) *annunciatus*; *fer. I* (domenica) *natus*; *fer. V* (giovedì) *baptizatus*; *fer. VI* (venerdì) *passus*. Secondo Vittorino Cristo fu concepito di domenica (*feria I*; nello stesso giorno cadono la creazione della luce, la seduzione di Eva da parte del serpente, la risurrezione di Cristo; nel frammento cronologico [p. 283 s. n. 54] Vittorino cita la data della concezione di Cristo, *VIII Kal. Apr.* = 25. 3). Sarebbe nato il venerdì (*feria VI*; lo stesso giorno Iddio creò l'uomo, lo stesso giorno cadde Adamo e lo stesso giorno fu ucciso Cristo; al venerdì posero la nascita di Cristo anche IRENAEUS, *Adversus haereses 5,23,2* (*SC* 153, 292) e HIPPOLYTUS, *In Danielem 4,23*; *SC* 14, 187; un'altra volta (vedi *Chronicon Paschale, PG* 92, 497 A) anche al martedì (cfr. HOLZMEISTER, *Chronologia* [come nella n. 54], 45). (b). L'autore dell'aggiunta («Hieronymus») usa per i giorni espressioni latine, Vittorino usa invece quelle greche (con l'eccezione di *dies dominica* in *Tract. 5*; D. 142,3). Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 34 s.; II, 153 n. 66.

[131] DANIÉLOU, *Les origines*, 115 s. Già IRENAEUS, *Adversus haereses 5,23,3* (*SC* 153, 292) collegò la caduta di Adamo con la morte di Cristo, mentre per la coincidenza della caduta di Eva con l'annunciazione di Maria non vi è alcuna testimonianza anteriore a Vittorino.

[132] *Tractatus 10* (D. 148,4-10; 230 [commento]; DULAEY, *Victorin* I, 35 s., 116 s.). Secondo il parere della maggior parte degli studiosi i 24 *seniores* nell'Apocalisse 4,4 sono l'immagine visionaria del collegio dei patriarchi del Vecchio Testamento. L'immagine secondo cui i *seniores* davanti al trono di Dio sarebbero gli angeli si riscontra soprattutto in Oriente, mentre in Occidente solo eccezionalmente. Vedi J. MICHL, *Engel IV (christlich)*, RAC 2 (1962), 114 e 176; DANIÉLOU, *Les origines,* 116; IDEM, *Les symbols chrétiens primitifs,* Paris 1961, 131 ss. Sulla rappresentazione della scena nel mosaico di S. Paolo a Roma (metà del V sec.) vedi R. PILLINGER, *Die Tituli Historiarum*, Wien 1980, 116 s.; fig. 76.

Considerando lo scritto nel suo insieme, si deduce che non si tratta solo della dissertazione sulla genesi e sulla struttura del mondo [133] ma, con la ricerca di sincronizzazione fra il Vecchio e il Nuovo Testamento, anche sulla settimana cristiana, per la parte molto importante dei numeri simbolici di 4, 7 e 12, e addirittura sul significato di questi numeri. Il simbolismo dei numeri emerge soprattutto in relazione al problema della visione che l'autore ha della storia dell'umanità e della vita dell'uomo sulla terra, di cui si potrebbe dire che è essenzialmente teologica. Vittorino divise la storia dell'umanità dalla creazione del mondo fino alla venuta del Redentore in quattro periodi (*generationes populorum*) i cui punti di riferimento principali sono rappresentati dai patriarchi biblici (Adamo - Noè - Abramo - Mosè - Cristo) [134]. La vita sulla terra si divide in sette periodi di 1000 anni ciascuno che corrispondono ai singoli giorni della genesi. La vita dell'umanità raggiunge il suo culmine con il settimo millennio in cui Cristo dominerà sulla terra con i suoi eletti [135].

Il numero «perfetto» di sette non governa solo la vita dell'umanità ma, con l'esempio di Cristo, anche la vita di ogni singolo: questa infatti si divide sostanzialmente, come nelle concezioni antiche (Ippocrate) riprese dai pensatori cristiani (Ireneo), in sette periodi [136].

Dallo scritto di Vittorino traspare anche qualche elemento della cultura profana. Possiamo addirittura supporre che l'autore abbia attinto anche agli elementi della filosofia (pagana) antica. Indipendentemente infatti dalla tradizione biblica (tuttavia non in constrasto con la tradizione tardogiudaica e cristiana) enume-

[133] Su entrambi i significati del termine *fabrica* cfr. DULAEY, *Victorin* I, 36 e *SC* 423, 216.

[134] *Tractatus 3* (D. 140,10-13; 217 [commento]). Egli riprese questa periodizzazione adattandola da IRENEO, *Adversus haereses 3,11,8* (*SC* 211, 168 ss.: Adamo - Noè - Mosè - Gesù; tuttavia *Fragm. gr. 11* così come Vittorino: Noè - Abraham - Mosè - Gesù); vedi anche *SC* 210, 286). Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 274, 287 s.; II, 46 n. 81.

[135] *Tractatus 6* (D. 144,17-19); DULAEY, *Victorin* I, 264-267; cfr. pp. 332 ss.

[136] *Tractatus 9* (D. 148,17-19; 230 [commento]); cfr. DULAEY, *Victorin* I, 288; II, 146.

ra i quattro elementi di Empedocle [137]. Alcuni fatti mostrano anche il suo interesse per la storia, che non traspare solo dal suo interesse per la cronologia e per la periodizzazione (in corrispondenza peraltro con la concezione cristiana) ma soprattutto dall'osservazione secondo cui il Maccabeo Mat(t)atia uccise nel giorno di sabato «il prefetto del re siro Antioco». Vittorino non aveva potuto trovare questo dato nel Vecchio Testamento: forse lo trovò nella letteratura polemica antigiudaica. Latinizzò comunque a senso la terminologia biblica del periodo ellenistico nello spirito della terminologia del suo tempo [138].

6. Commentario all'Apocalisse

Dei commentari biblici di Vittorino si è conservato quasi interamente il Commentario all'Apocalisse, e precisamente in un unico manoscritto del XV secolo, pubblicato per la prima volta solo nel nostro secolo e recentemente presentato nell'edizione emendata e completata [139].

Vittorino è il primo della serie dei (rari) commentatori latini all'Apocalisse dell'antichità. Anche tra gli autori greci aveva ben pochi predecessori. Origene aveva intenzione di commentare l'A-

[137] *Tractatus 3* (D. 140,4-5): *Mundus itaque iste ex quattuor elementis constat: igne aqua caelo terra.* Cfr. AMBROSIUS, *Exaemeron 1,20; 1,30* (*PL* 14, 132 B; 139 B) e A. LUMPE, *Elementum*, RAC 4 (1959), 1077, 1080, 1087.

[138] *Tractatus 6* (D. 142,8-10; 223 [commento]; sul passo vedi M. DULAEY, *Victorin* I, 111 s., 301, segnalando TERTULLIANUS, *Adversus Judaeos 4,10*). In *1 Macc. 2,25* si menziona l'uccisione «dell'uomo del re» (*ἄνδρα τοῦ βασιλέως* in *Septuaginta* ossia *virum, quem rex Antiochus miserat* nella Vulgata), evidentemente dignitario del re. Si tratta comunque di Nicanor citato in *2 Macc. 14,12; 15,1-35*, il cui titolo (*στρατηγός*) Vittorino, coerente al suo tempo, tradusse con *praefectus* (in greco *ὕπαρχος*).

[139] HAUSSLEITER, *CSEL* 49 (1916), 11-154 (ristampa della edizione senza l'apparato critico in *PL Suppl.* I, 102-172; la traduzione inglese in WALLIS, *Translations*, 344-360); DULAEY, *SC* 423 (1997), 43-131 (con la traduzione francese, commento [153-211] e l'annunzio della edizione nel *CCSL*).

pocalisse [140], mentre l'avevano commentata il martire Ippolito ed il discepolo di Origene Dionigi di Alessandria. Non essendosi però conservato nessuno dei due commenti, non si potrà mai sapere se e in quale misura Vittorino abbia attinto a questi due autori [141].

Dal V/VI sec. il commentario di Vittorino era meno conosciuto nella forma originale che nel rifacimento di Gerolamo (dell'anno 398) e in due posteriori aggiunte al medesimo [142]. Tra il testo originale di Vittorino e la stesura di Gerolamo vi sono notevoli differenze rilevate tra gli altri anche da Cassiodoro e da Alcuino [143]. Ed è lo stesso Gerolamo ad aiutarci a notare le differen-

[140] *Comment. in Mt. ser. 49* (*PG* 13, 1673 D): ... *omnia haec exponere singillatim ... non est tempus huius; exponentur autem tempore suo in Revelatione Joannis*... Cfr. H. Barclay Swete, *Commentary* (come alla p. 300 n. 108), CXCVIII e QUASTEN, *Patrologia* I, 322.

[141] Hanno commentato prima di Vittorino alcuni passi dell'Apocalisse soprattutto: Justinus (Hieronymus, *De viris ill. 9* [*PL* 23, 625 A]); Irenaeus (specialmente *Adversus haereses 5,25-36* [*SC* 153, 309 ss.]), Melito (*Fragm. 5* [*SC* 123, 224]; cfr. Eusebius, *HE 4,26,2* [*SC* 31, 208 s.] e Hieronymus, *De viris ill. 24* [*PL* 23, 644]), Clemens Alexandrinus (cfr. Eusebius, *HE 6,14,1* [*SC* 41, 106]) e Tertullianus (specialmente *Adversus Marcionem 3,13,10; 3,14,3; 3,24,3* [*CCSL* 1, 526,21 ss., 526,9 ss., 542,17 ss.]). Vedi anche Allo, *Saint Jean*, CCXXXVII ss. L'esistenza del commentario di Origene dell'Apocalisse non è possibile confermarla (Allo, *ibid.*; Quasten, *Patrologia* I, 322). Sullo scritto di Dionigi di Alessandria riferisce Hieronymus, *De viris ill. 69* (*PL* 23, 679 s.): ... *et duo libri adversum Nepotem episcopum, qui mille annorum corporale regnum suis scriptis asseverat, in quibus de Apocalypsi Joannis diligentissime disputat*... Indubbiamente quest'opera non poteva servire da modello a Vittorino. Dall'ampio frammento, riferito da Eusebius, *HE 7,24,25* (*SC* 41, 201 ss.), risulta che Dionisio differiva da Vittorino in due essenziali punti di vista: era un grande oppositore del millenarismo (vedi p. 331 n. 220) e respingeva il parere secondo cui nel caso dell'evangelo di Giovanni e della Rivelazione si tratta del medesimo autore (cfr. J. Quasten, *Patrologia* I, 371 s.). Sullo studio dell'Apocalisse prima di Vittorino cfr. Dulaey, *Victorin* I, 129-147; II, 68-77.

[142] Haussleiter, *Prolegomena*, XXX-LXXIV (cfr. anche Idem, *Der chiliastische Schlußabschnitt*, 193-199); Dulaey, *Victorin* I, 19-24; brevemente anche in *SC* 423, 44. Sul problema del rapporto tra il testo di Vittorino e la rielaborazione di Gerolamo vedi Dulaey, *Jérôme*.

[143] Cassiodorus, *De institutione divinarum litterarum 9* (*PL* 70, 1122): ... *Apocalypsis vero... sancti Hieronymi expositione conspicua est: de quo libro et Victorinus saepe dictus episcopus difficillima quaedam loca breviter tractavit*... La notizia di Cassiodoro ha una colorazione soggettiva. Più obiettiva è l'informazione di Alcuinus, *Commentariorum in Apocalypsin libri quinque, Praefatio* (*PL* 100, 1087): *In Apocalypsin primus commentatus martyr Victorinus, quem sequens beatus Hieronymus quaedam quae ille juxta litteram intellexerat auferens, quaedam ex proprio adjiciens, unum in eam condidit*

ze nell'introduzione della sua stesura, dove esprime anche l'intenzione di scrivere personalmente il commentario originale all'Apocalisse. Evidentemente non potè realizzare il suo proposito, altrimenti non si sarebbe perduta ogni traccia dell'opera. L'introduzione di Gerolamo è scritta in forma di lettera ad un certo Anatolio, a noi ignoto, il quale gli aveva mandato il Commentario di Vittorino con la preghiera di rifarlo [144].

Gerolamo si rese conto del rischio e della scabrosità dell'opera, soprattutto per le idee millenariste di Vittorino, corresse gli errori dei copisti e scrisse ex novo il commentario agli ultimi capitoli dell'Apocalisse, essendo stato quello di Vittorino inquinato dal millenarismo [145]. Il suo rifacimento era pertanto formale e di contenuto. Gerolamo migliorò la lingua e lo stile, non belli, di Vittorino e nelle citazioni dalla Bibbia introdusse una nuova e più elegante traduzione della stessa. Purgò completamente il libro di Vittorino della concezione millenaristica dal punto di vista dogmatico, sostituì in più passi l'ordine del testo di Vittorino; visti nell'insieme i suoi interventi nel testo di Vittorino furono però

librum, promittens, se in ea potissime laboraturum, si vitae spatium adesset: sed opus illud utrum impletum fuerit, incertum est.

[144] *Prologus Hieronymi* (D. 124,18-20 208 [commento]): *Si uita nobis comes fuerit et Dominus sanitatem dederit, tibi nostrum in hoc uolumine potissimum sudabit ingenium, Anatoli carissime.* R. Rogošić (*Veliki Ilirik*, 100) riteneva che sotto questo personaggio si nascondesse il *praefectus praetorio Illyrici* negli anni 397-399 (cfr. PLRE II, 83 [Anatolius 1]) deducendo che questa prefettura comprendeva anche Poetovio. L'ipotesi è campata in aria in quanto manca ogni attendibilità delle fonti; non si sa nulla sui contatti di Gerolamo con gli alti funzionari nell'Illirico. La città di Poetovio si trovava nella provincia del *Noricum Mediterraneum* e con ciò nella diocesi pannonica, e pertanto almeno dall'inizio del 397 in parte dell'Italia (V. Grumel, *L'Illyricum de la mort de Valentinien Ier (375) à la mort de Stilichon (408)*, «Revue des Études Byzantines» 9 [1951], 5-46, specialmente 31 ss.; J. Fitz, *L'administration des provinces pannoniennes sous le Bas-Empire romain*, «Collection Latomus» 181 [1983], 76 s.). Ci potremmo aspettare molto difficilmente un indottrinamento teologico come quello Gerolamo attribuisce ad Anatolio, sebbene vi fossero anche eccezioni (una di queste è anche il *praef. praet.* Anatolius, amico di Giovanni Crisostomo, il quale gli scrisse una lettera dall'esilio [405] *Epist. 205*; *PG* 52, 726), e che Rogošić mette sullo stesso piano del nostro Anatolio. Secondo Dulaey, *Jérôme*, 201 (che si basa sul parere di Y.-M. Duval) Anatolio sarebbe uno sconosciuto monaco e vecchio amico di Gerolamo.

[145] *Prologus Hieronymi* (D. 124,4-12; 207 s. [commento]).

meno rilevanti di quelli ritenuti in passato [146].

La composizione letteraria dell'opera è semplice e perfettamente in stile con i commentari biblici di allora. Vittorino aveva commentato i singoli capitoli dell'Apocalisse rivolgendo la sua attenzione, come sottolineò giustamente Cassiodoro, soprattutto ai passi più difficili [147]. Evitò le frequenti ripetizioni nell'Apocalisse in due modi: escludendo alcuni capitoli dal commento, o unendo i capitoli di contenuto affine in un'unica spiegazione [148], o riassumendone i punti principali. Egli si atteneva al principio secondo cui bisogna commentare secondo il senso e non secondo l'ordine della narrazione. Egli fu pertanto il primo a scoprire la cosiddetta legge della ricapitolizzazione nella composizione letteraria dell'Apocalisse [149].

La lingua di Vittorino è veramente stentata (come gli rimproverava Gerolamo): vi riscontriamo alcuni errori e specialmente un grande numero di voci prese in prestito nonché calchi dal greco [150], tuttavia dallo svolgimento della trattazione traspare uno

[146] I principali risultati delle ricerche di Dulaey (*Jérôme*, 217-236): Gerolamo nella rielaborazione di Vittorino non si servì del commento alla Rivelazione di Tyconius; i suoi interventi nel testo di Vittorino sono parecchio minori rispetto a quanto immaginato da Hausseliter (*Prolegomena*, XXXVI ss.); in molti passi la cosiddetta versione di Gerolamo (*CSEL* 49) riporta in verità il testo di Vittorino.

[147] Cfr. n. 143; Nagy, *A Pannoniai*, 45.

[148] Vittorino non commentò il 9°, 15°, 16° e 18° capitolo della Rivelazione ma riunì l'interpretazione del 13° e del 17° nonché il 14° e il 17° capitolo. Sul problema dei doppioni nella Rivelazione vedi George - Grelot, *Introduction* IV, 29 ss.; Läpple, *L'Apocalisse*, 53 ss.

[149] *In Apoc. 8,2* (D. 88,5-10); *11,5* (D. 98,4-13); cfr. P. E.-B. Allo, *Saint Jean*, CCXL; George - Grelot, *Introduction* IV, 26; Dulaey, *Victorin* I, 102 s.; *SC* 423, 37 s.

[150] Alcune più significative divergenze dalle norme del latino classico: l'uso dell'accusativo al posto dell'ablativo e del dativo (H. 171); dell'indicativo al posto del congiuntivo e viceversa (H. 175, voce *coniunctivus pro indicativo*; 182, voce *indicativus pro coniunctivo*); l'uso del singolare al posto del plurale (H. 191; particolarmente interessante nel termine *passio*; vedi Hoppenbrouwers, *Recherches*, 185), l'insolito uso dei tempi (H. 192), l'uso del comparativo e del superlativo al posto del positivo (H. 174; 186, voce *optimus*), l'uso dell'infinitivo al posto dell'*accusativus cum infinitivo* (H. 182 s.), l'uso caratteristico della preposizione (H. III Index, voci *in, per, postquam*), *studeo* con accusativo (H. 32,9), *ferturus* al posto di *laturus*, *odire* al posto di *odisse* (H. 46,8; 120,5; cfr. Hanson, *Patrick*, 111). Sulla terminologia di Vittorino vedi Dulaey, *Victorin* II, 193 ss.

spirito vivace e di ampie vedute. L'autore ravvivò l'argomentazione con l'introduzione della terminologia presa dalla vita militare e dal campo giuridico [151], adoperando una volta addirittura il proverbio [152]. A volte si occupa di etimologia e cerca espressioni inusitate [153]. Si esprime molto volentieri giovandosi dei simboli dei numeri e delle parole [154]. Lo stile è ravvivato da numerose anafore, attrazioni, anacoluti [155] e specialmente da un largo uso di sinonimi, dove molto spesso appare l'espressione latina e greca [156]. La sua terminologia è tipica della letteratura cristiana del sec. III e rispecchia le condizioni religiose e sociali al tempo delle persecuzioni dei cristiani, quando questi erano in evidente minoranza e spesso colpiti dall'autorità civile [157].

[151] *In Apoc. 1,7* (D. 52,4: *uexillatio*); *12,3* (D. 100,5: *sub machina Antichristi*); *1,4* (D. 50,9-13; la spada come simbolo del potere giudiziario); *4,2* (D. 66,15; il trono come simbolo del giudizio); *3,3; 5,2* (D. 62,20 s.; 76,18-22: la definizione popolare del testamento; cfr. pp. 343 s. n. 265 e B. KÜBLER, *Testament [juristisch]*, RE 5, A1,b [1934], 985); *5,2* (D. 76,32: *mandata*). Cfr. anche *testimonia, testis, tribunal* (DULAEY, *Victorin* II, 193 s.; H. 193, *Index*).

[152] *Qui cadit de alto cadit* (*In Apoc. 2,1*; D. 56,11). Cfr. A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, 17 e R. HÄUSSLER, *Nachträge zu A. Otto...*, Darmstadt 1968, 128 s. voce *altus*.

[153] *In Apoc. 5,2* (D. 76,29 ss.).

[154] *In Apoc. 1,7* (D. 54,18-24); *2,3* (D. 58,11-13); *5,3* (D. 78,11-14); *8,1* (D. 86,13 s.); *10,1* (D. 88 s.); *11,4* (D. 96; simbolo verbale con spiegazione); *1,6-7* (D. 52 s.; i simboli del numero sette); *13,3* (D. 108,18-20; 196 [commento]; il simbolo del numero 666). Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 118 s.

[155] H. 172 s. (voci *anacoluthia, anaphorae, attractio substantivi*).

[156] *Abyssus - infernum* (una volta con il medesimo significato *tartarus gehennae*); *angelus - nuntius*; *anastasis - resurrectio*; *thronus* (solamente nel Trattato, vedi p. 301 n. 110) - *solium, sedes*; *ciuitas* (nel significato della greca polis) - *urbs*; *rufus - russeus* o *rosseus*; *sancti - fideles* (cfr. HOPPENBROUWERS, *Recherches*, 187 e la seguente nota); *ἅγιος - sanctus* (la variante greca solo nella citazione biblica; D. 66,5 s. e 169 [commento]); *ruina - eversio* (come termini tecnici per apostasia; HOPPENBROUWERS, *Recherches*, 186 s.). Per tutti gli esempi vedi H., 167 ss.; M. LEUMANN - J.B. HOFMANN - A. SZANTYR, *Lateinische Grammatik* II, München 1972², 762 s.; DULAEY, *Victorin* II, 193 s.

[157] L'anonimo autore del commento all'evangelo di Matteo (p. 285 n. 57) distingue gli uomini in cristiani buoni (*sancti*), cattivi cristiani (*peccatores*) e pagani (*impii*; *Fragm. 14,16-28; 19,6*; TURNER, *An exegetical fragment*, 237, 240). Simili espressioni incontriamo anche in Vittorino, il quale distingue gli uomini in buoni cristiani (*sancti* oppure *fideles*) e in cattivi cristiani, in pagani e in ogni sorta di delinquenti (*In Apoc. 20,2* [D. 116,19 s.]: *impii, peccatores et uarii generis commissores*; *13,3* [D. 106,5 s.]: *persecutores*). Il termine *sancti* è adoperato da Vittorino come sostantivo solamente nel plu-

Il commentario contiene alcune testimonianze di fatti a lui contemporanei; ancor più numerosi sono i dati relativi al tempo in cui fu scritta l'Apocalisse e indirettamente lumeggiano il rapporto dell'autore con lo stato. Appena percettibili sono invece gli accenni autobiografici. Da essi traspaiono la modestia e l'umiltà dell'autore, due virtù così caratteristiche del cristianesimo primitivo. Tuttavia questi accenni offrono una base troppo poco sicura per poterne dedurre l'origine sociale [158]. Forse ha un riflesso autobiografico anche la testimomianza in cui l'autore allude alla persecuzione dei cristiani, alla (sua?) attività pastorale ed esprime la possibilità del suo martirio [159].

Interessante è il punto di vista di Vittorino sull'autore, sul tempo e sulle circostanze in cui fu scritta l'Apocalisse. Secondo Vittorino fu scritta negli ultimi anni del governo di Domiziano. L'avrebbe scritta Giovanni quando fu relegato da Domiziano, a causa della sua fede, sull'isola di Patmos presso le coste dell'Asia Minore [160]. Dalla tradizione e da altri autori riprese il dato secon-

rale e si riferisce alla comunità dei fedeli in terra, come era l'uso di questo termine inizialmente, e non per i singoli con proprietà «sante» e per la comunità dei santi in paradiso (cfr. Delehaye, *Sanctus,* 29 ss. e Hoppenbrouwers, *Recherches,* 185 s.). Per la professione della fede in Cristo Vittorino adopera il termine *confessio* comprendente due componenti di contenuto: a) essere cristiano; b) soffrire il martirio per la fede cristiana (*confessio laudis*; Hoppenbrouwers, *Recherches,* 183 s.).

[158] Ha certamente sapore biografico la notizia sulle modeste facoltà (*Tractatus 9*; D. 146,2) come pure la notizia dei numerosi buoni cristiani, umili nella vita, poco istruiti nelle sacre scritture, tuttavia fermi nella fede, perciò giustamente considerati come pilastro e decoro della chiesa (*In Apoc. 3,2*; D. 60 s.; cfr. Hanson, *Patrick,* 111). Tra i pilastri annovera Vittorino sull'esempio di *Gal 2,9* Hieronymus, *Apologia contra Rufinum 1,2* [*CCSL* 79,2]). Sull'umiltà come virtù dei primi secoli del cristianesimo vedi A. Dihle, *Demut,* RAC 3 (1957), 765 s.

[159] *In Apoc. 10,3* (D. 92,3-5: ... *fructus loquenti et audientibus dulcissimus, sed praedicanti et perseuerantibus in mandatis per passiones amarissimus.*

[160] *In Apoc. 10,3* (D. 92,6-13; 185 s. [commento]): ... *hoc est, quoniam, quando hoc uidit Johannes, erat in insula Pathmos, in metallo damnatus a Caesare Domitiano. Ibi ergo uidetur Johannes apocalypsim conscripsisse; et cum iam seniorem se putasset post passionem recipi posse, interfecto Domitiano omnia iudicia eius soluta sunt et Johannes de metallo dimissus est, et sic postea traditit hanc eamdem Apocalypsim quam a Domino acceperat* (cfr. *Apoc. 1,9*; Dulaey, *Victorin* I, 74 s.; II, 40 s.). Sulla persecuzione dei cristiani sotto Domiziano, che colpì soprattutto l'Asia Minore, v. Fliche - Martin, *Storia* I, 378 (243); P. Keresztes, *The Imperial Roman Government and the Christian Church*

do cui Giovanni fu condannato al lavoro in miniera (o meglio cava di pietre) e fu liberato dopo la morte violenta di Domiziano, colpito dalla *damnatio memoriae* per cui tutti i suoi decreti furono invalidati [161]. Vittorino identificava l'autore dell'Apocalisse con l'apostolo ed evangelista Giovanni, opinione prevalente degli autori cristiani nel secondo e nel terzo secolo [162]. Dionigi Alessandrino (†265) che pure aveva scritto il commentario (oggi perduto) all'Apocalisse, espresse in merito seri dubbi [163]. Interessante è il contributo di Vittorino alla descrizione delle circostanze in cui fu scritto il vangelo di s. Giovanni. L'autore dice che nel tempo in cui si diffondevano pericolosamente «per il mondo» le eresie, i vescovi delle città vicine obbligarono Giovanni a scrivere il vangelo [164]. Con questa testimonianza Vittorino – come ci riferisce il

I, ANRW II, 23/1 (1979), 257 ss.; e D.L. JONES, *Christianity and the Roman Imperial Cult,* ANRW II, 23/2 (1980), 1033 ss. Sul periodo della stesura della Rivelazione vedi GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 54 s. e LÄPPLE, *L'Apocalisse,* 52.

[161] Vittorino attribuisce a Giovanni oltre all'esilio sull'isola di Patmos (cfr. J. SCHMIDT, *Patmos,* RE 18/4 [1949], 2147-2191, specialmente 2183 ss.) anche il lavoro nella miniera, del quale non riferisce alcuna fonte contemporanea. Vittorino fuse evidentemente in una punizione le due condanne a morte più vicine, cioè la condanna al lavoro nelle miniere e l'espulsione sull'isola (*Digesta 48,19,28 pr.*; cfr. KLEINFELLER, *Relegatio*, RE I A 1a [1914], 564 s.). Che il senato abbia interrotto dopo la morte di Domiziano tutti i suoi decreti e che in tal modo l'apostolo Giovanni sia potuto uscire dal confino riferisce EUSEBIUS, *HE 3,20* (*SC* 31, 124) e *Chronica, a. 96* (*GCS*/Euseb. 7, 193); cfr. ALLO, *Saint Jean*, CCXXX ss.

[162] *Tractatus 10* (D. 148,8 s.): *Apocalypsis Johannis apostoli et euangelistae*; cfr. NAPOTNIK, *Sveti Viktorin,* 247 s.; GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 51 s.; LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 47 ss.; DULAEY, *Victorin* I, 74; II, 39 n. 48.

[163] EUSEBIUS, *HE 7,25* (*SC* 41, 204 ss.); LÄPPLE, *L'Apocalisse,* 48 s.

[164] *In Apoc. 11,1* (D. 92,1-8; 186 [commento]): *Nam et euangelium postea conscripsit. Cum essent enim Valentinus et Cerinthus et Ebion et cetera scola (Satanae) sparsa per orbem, conuenerunt ad illum de finitimis ciuitatibus episcopi e compulerunt eum, ut ipse testimonium conscriberet in Dominum.* Motivazione simile a quella di Vittorino citò IRENAEUS, *Adversus haereses 3,11,3* (*SC* 211, 138), dopo di lui CHROMATIUS, *Tractatus in Mathaeum, Prologus* (*CCSL* 9 A, 185), del tutto uguale invece Gerolamo, il quale riprese nella sua redazione l'intero contenuto del testo di Vittorino, e nell'introduzione al commento dell'evangelo di Matteo scrisse (*CCSL* 77,2 s.): *Johannes... cum esset in Asia et iam tunc hereticorum semina pollularent Cerinthi, Hebionis et ceterorum qui negant Christum in carne venisse... coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Salvatoris altius scribere...* Questo testo di Gerolamo si differenzia da quello di Vittorino; Gerolamo accenna alle missioni di numerose chiese compiute da Giovanni mentre omette Valentino come eretico del perio-

Frammento Muratoriano – si avvicina alquanto alla tradizione romana, l'unica che tiene in considerazione tra i richiedenti oltre ai discepoli anche i vescovi [165]. Qui l'autore fece un errore cronologico accennando tra gli eretici pericolosi anche Valentino: questi però diffuse la sua dottrina nel secondo quarto del II secolo, ossia troppo in ritardo per poter influenzare Giovanni, il quale scrisse l'Apocalisse già «senior» [166]. Gerolamo si accorse dell'errore nella cronologia e nel suo commentario a Matteo lo corresse [167].

Vittorino dimostrò i limiti della sua conoscenza storica in alcuni passi del Commentario. È indubbiamente erronea la sua constatazione, derivata probabilmente da Origene, secondo cui le deliberazioni del senato rappresentavano il fondamento giuridico generale per le persecuzioni dei cristiani [168]. In tutta la storia delle persecuzioni dei cristiani l'affermazione di Vittorino regge in un solo, eccezionale, caso: si tratta del processo contro il senatore(?) romano, il cristiano Apollonio del tempo di Commodo, pro-

do di Giovanni. Gli altri autori, i quali parlano delle circostanze in cui fu scritto l'evangelo di Giovanni, riferiscono che lo aveva scritto su ispirazione dello Spirito santo su insistenza dei discepoli (cfr. l'opinione di Clemente Alessandrino, riportata da EUSEBIUS, *HE 6,14,7* [*SC* 41, 107]). Cfr. FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 619 ss. (415); GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 273 ss.; DULAEY, *Victorin* I, 48 s.; II, 25 s.

[165] *Fragmentum Muratorianum 9 ss.*: *cohortantibus condiscipulis et episcopis suis...* (ed. C. KIRCH, *Enchiridion,* 95); FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 621 (415); DULAEY, *Victorin* I, 73; II, 39; G.M. HAHNEMANN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon,* Oxford 1992, 188 ss.

[166] *In Apoc. 10,3* (vedi n. 160). Sullo gnostico Valentino vedi QUASTEN, *Patrologia* I, 229 ss.

[167] Vedi sopra n. 164.

[168] *In Apoc. 14,2* (D. 110,4-7): *Omnes enim passiones sanctorum ex decreto senatus illius semper sunt consummatae, et omne contra fidei praedicationem iam lata indulgentia ipsa dedit decretum in uniuersis gentibus.* Vittorino usa due volte il termine improprio di *decretum* per decisione del senato. La formulazione di Origene è più esatta di quella di Vittorino; Origene infatti tiene conto della legislazione senatoriale e di quella imperiale (*In librum Jesu Naue homilia 9* [*PG* 12, 879]; *Contra Celsum 1,3* [*SC* 132, 84]). Sulle conseguenze il *senatus consultum de sumptibus ludorum gladiatorum minuendis* del tempo di Marco Aurelio (circa 176) rivolto contro i cristiani (vedi S. RICCOBONO, *Fontes iuris Romani anteiustiniani* I, Florentiae 1968, 49 [294 ss.]; P. KERESZTES, *The Imperial Roman Government* [come nella nota 160], 303 s.). Sul ruolo del senato nella settima persecuzione (di Decio o di Valeriano?) dei cristiani cfr. COMMODIANUS, *Carmen apologeticum 815 ss.* (*CCSL* 128, 103 ss.; J. GAGÉ, *Commodien*, 370 s.). Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 223 s.; II, 108.

cesso che si svolse in senato [169]. L'attività legislativa del senato nei periodi della persecuzione contro i cristiani era ridotta a problemi molto meno importanti. Dalla relazione di Origene si potrebbe dedurre che durante la persecuzione di Decio anche il senato aveva probabilmente un ruolo marginale. Il fondamento giuridico per i processi contro i cristiani erano le costituzioni imperiali, dalla metà del sec. III in poi in forma di editti [170].

Vittorino espresse il suo rapporto verso lo stato romano interpretando la figura apocalittica della belva e della meretrice. La sua spiegazione è chiara e concreta: la belva e la meretrice simboleggiano lo stato romano. Le sette teste della belva apocalittica rappresentano i sette imperatori da Nerone a Domiziano. Enumerandoli, Vittorino mostra una generale conoscenza storica dei fatti successi due secoli prima, sbagliando solo in un dettaglio [171]. L'identificazione dell'impero romano, secondo l'abituale etichetta delle monarchie orientali, ora con il «regno dei regni» [172] ora

[169] EUSEBIUS, *HE 5,21* (*SC* 41, 63 s.); KERESZTES, *The Imperial Roman Government*, 304 ss.

[170] H. LAST, *Christenverfolgung II (juristisch)*, RAC 2 (1954), 1219 s.

[171] *In Apoc. 13,2* (D. 104 - 105,22, 194 [commento]): Capita septem septem montes, super quos mulier sedet, *id est ciuitas Romana... intellegi igitur oportet (tempus), quo scribitus Apocalypsis, quoniam tunc erat Caesar Domitianus. Ante illum autem fuerat Titus frater ipsius et Vespasianus pater ipsorum, Otho, Vitellius et Galba. Hi sunt* quinque qui ceciderunt: unus est, *ait, sub quo scripta Apocalypsis dicitur, scilicet Domitianus*. Alius nondum uenit: *Neruam dicit. Qui* cum uenerit, breui tempore erit: *biennium enim non impleuit...* Hi odient meretricem - *urbem scilicet dicit...* Vittorino elenca erroneamente la serie degli imperatori dell'anno 69 (la serie corretta sarebbe: Vitellius, Otho, Galba; cfr. D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt 1990, 102-107; l'ordine sarebbe esatto se l'autore si fosse riferito alle date dell'usurpazione, ciò che è invece improbabile. Sul problema molto complesso del simbolo relativo agli imperatori simboleggiati dalle sette teste sussistono sin dall'antichità in poi diverse interpretazioni (cfr. ALLO, *Saint Jean*, 280 ss.; L. BRUN, *Die römischen Kaiser in der Apocalypse*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 26 [1927], 128-151; LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 39 s.; 152 ss.). Mentre la maggior parte degli interpreti prendeva in considerazione gli imperatori da Augusto a Domiziano (come ottavo) Vittorino iniziò l'ordine cronologico dalla morte di Nerone (il primo è Galba) fino a Nerva prendendo in considerazione tutti gli imperatori nell'«anno dei quattro imperatori». Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 199 s.; II, 98.

[172] In Apoc. 11,4 (D. 96,9; 13 s.): *regnum regnorum*. Gerolamo correggeva in *regnum Romanorum* (H. 101,14 s.; 103,1); cfr. DULAEY, *Victorin* I, 59 ss.

con la belva apocalittica ora con la meretrice apocalittica o con Babilone [173] mostra un atteggiamento del tutto negativo verso l'impero romano. Assertore del millenarismo, Vittorino è del parere che la condizione per l'avvento del regno di Cristo stia nella distruzione di questo stato [174]. Vittorino può pertanto essere annoverato tra quei pensatori dei primordi del cristianesimo che vedevano nello stato laico romano l'opera del diavolo [175]. Vittorino definisce l'impero romano anche come regno dell'Anticristo [176]. Nella sua concezione dello stato romano l'idea dell'Anticristo ha una fondamentale importanza.

Vittorino attribuisce all'Anticristo una doppia immagine: una generale e una concreta. Secondo la prima l'Anticristo sarebbe un essere umano (o angelico?), nella sua essenza la negazione di Cristo e satana impersonato. Dalle sue deduzioni non si chiarisce ancora la relazione tra Cristo e satana: egli infatti adopera talora tutte e due le espressioni come sinonimi, a volte invece dà l'impressione che l'immagine del mostro satanico si ritiri di fronte alla figura dell'uomo con potenza diabolica o alla figura del satana incarnato [177]. Nella figurazione concreta l'Anticristo è l'im-

[173] *In Apoc. 8,2* (D. 88,13 s.); *13,2* (D. 106,22); cfr. NAGY, *A Pannoniai*, 50.

[174] *In Apoc. 1,1* (D. 46,14 s.).

[175] In questo senso Vittorino si distacca da Origene, il quale mantiene in sostanza un atteggiamento condiscendente nei confronti dello stato (*Contra Celsum 2,30* [*SC* 132, 360 s.]) avvicinandosi al pensiero di Ippolito il quale vedeva nello stato romano una creazione satanica (*Commentarius in Danielem 4,5; 4,9* [*SC* 14, 169 s.; 173]; *De Christo et Antichristo 25; 49; 54* [*PG* 10, 748 A; 768 B; 775 A-B]). Cfr. J. KOLLWITZ, *Christus II (Basileus)*, RAC 2 (1954), 1259; K. ALAND, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, ANRW II, 23/1 (1979), 81 ss., 220 ss.; PASCHOUD, *La doctrine*, 56 s.; STROBEL, *Das Imperium*, 118-128 (l'autore valuta la relazione di Ippolito verso lo stato troppo generosamente).

[176] *In Apoc. 12,3* (D. 102,11 s.): *Septem capita, septem reges Romanos, ex quibus et Antichristus...* Sul regno dell'Anticristo in Vittorino sostanzialmente DULAEY, *Victorin* I, 196-207; II, 97-102.

[177] Nello scritto l'Anticristo viene citato 22 volte, però solo in sei passi si ha l'impressione di quale fosse la sua immagine presso Vittorino. L'Anticristo compare tre volte come sinonimo di satana (*In Apoc. 11,4* [D. 96,7: *bestia de abysso*]; *12,6* [D. 102,4: *draco magnus, anguis antiquus*]; *13,3* [D. 106 s.: *Neronem dicit... de inferno autem illum resurgere...*]; *13,4* [D. 108,10 s.: *imago aurea Antichristi in templo Hierosolymis ponatur et intret ibi angelus refuga*]), come un essere umano con attributi di satana (*In Apoc. 2,2*

peratore Nerone che l'autore conosce bene, come pure conosce le circostanze del suo governo e la sua fine [178]. Come Anticristo Nerone è immortale. Nell'interpretazione della resurrezione dell'Anticristo Vittorino si basava sulla leggenda del redivivo Nerone, nota soprattutto in Oriente [179]. Affatto concreta è anche l'interpratazione della nuova attività di Nerone-Anticristo. Vi si notano il parallelismo ed il contrasto tra Nerone-Anticristo e Cristo. Nerone appare come caricatura di Cristo, come uno pseudomessia giudaico, redentore adeguato ai Giudei e ai persecutori dei cristiani.

Anche la descrizione dell'attività dell'Anticristo [180] – la sedu-

[D. 58,6]; *12,3 bis* [D. 100,5; 102,12]). In base alla non chiara idea della natura dell'Anticristo possiamo concludere con certezza che il commento anonimo all'evangelo di Matteo (p. 285 n. 57) non è opera sua in quanto qui viene chiaramente e con precisione definito il rapporto tra Satana e Anticristo (*Fragm. 3,9* [TURNER, *An exegetical fragment*, 228]: Anticristo è figlio di Satana e suo collaboratore, come in Ippolito [*De Christo et Antichristo 57*; *PG* 10, 776 B]). Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 199; II, 98. Sulla dipendenza di Vittorino da Ireneo e Ippolito cfr. EADEM, *Victorin* I, 285; 291 s.; sulla leggenda di Nerone cfr. STROBEL, *Das Imperium,* 53 ss., 141 s., 352 s.

[178] *In Apoc. 13,2-3* (D. 106, 195 s. [commento]), cfr. SUETONIUS, *Nero 49,3* (ed. J.C. ROLFE, *LCL*/Suet. II, 178).

[179] Secondo questa leggenda Nerone sarebbe risuscitato dai morti (ovvero, secondo un'altra variante, non sarebbe stato ucciso affatto ma si sarebbe nascosto aspettando il momento opportuno) per reggere nuovamente l'impero romano. Per questo motivo apparivano saltuariamente i falsi Neroni (TACITUS, *Historia 2,8-9* [ed. E.H. WARMINGTON, LCL/2, 172 ss.]; SUETONIUS, *Nero 57,2* [ed. cit., 186]). Nella tarda antichità questa leggenda venne coltivata soprattutto dall'opposizione anticristiana senatoriale in quanto essa vedeva nell'avvento di Nerone una forza in grado di arrestare la penetrazione del cristianesimo. Tra i cristiani ebbe origine soprattutto nel terzo secolo, nel periodo della persecuzione, la convinzione che Nerone-Anticristo sarebbe risuscitato ponendo il mondo alla prova (*Nero redivivus*; cfr. HIERONYMUS, *In Danielem IV, 29b-30a* [*CCSL* 75 A, 920]: *...multi nostrorum putant... Domiti[an?]um Neronem Antichristum fore*). L'immagine di Nerone Anticristo era ancorata in Oriente (nella lingua armena il nome di Nerone divenne addirittura sinonimo di Anticristo; vedi E. LOHMEYER, *Antichrist,* RAC 1 [1950], 455), meno invece in Occidente. Oltre a Vittorino fu sostenuta soprattutto da COMMODIANUS, *Instructiones 1,41; Carmen apol. 823 ss.,* specialmente *933 ss.* [*CCSL* 128, 33 s.; 103 s.]). Contro questa idea reagì polemicamente LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum 2,7-9* (*SC* 39, 80 s., 200-204), sostenendo che serviva alla propaganda anticristiana. Atteggiamento critico mostrò anche AUGUSTINUS, *De civitate Dei 20,19* (ed. W.C. GREENE, *LCL*/VI, 360). Vedi LOHMEYER, *Antichrist*; W. SPEYER, *Gottesfeind*, RAC 11 (1981), 1032; ALLO, *Saint Jean,* 286 ss.; PASCHOUD, *La doctrine*, 56-59; DULAEY, *Victorin* I, 200 ss., 318, 345; II, 99 s., 160 s., 178 n. 57.

[180] *In Apoc. 13,3* (D. 106,11 - 108,15; 195 [commento]). Cfr. HIPPOLYTUS, *De Ch-*

zione dell'umanità verso la circoncisione – rivela l'atteggiamento polemico dell'autore nei confronti dei Giudei: questo è ancor più evidente per il suo peso e per l'importanza (rilevabile soprattutto nella versione di Gerolamo) dell'atteggiamento contro il paganesimo e contro i persecutori dei cristiani. La resurrezione dell'Anticristo avverrà nel segno dal significato simbolico del numero 666 [181]. Il collaboratore dell'Anticristo nella corruzione del mondo sarà un falso profeta [182]. Accanto all'indubbia dipendenza di Vittorino da Ireneo e Ippolito, possiamo rilevare in Vittorino almeno due tratti originali: l'autore fu il primo a interpretare la leggenda del risorto Nerone come comparsa dell'Anticristo; in questo contesto l'Anticristo ricevette accanto ai tratti giudaici anche quelli spiccatamente pagani.

risto et Antichristo 6 (*PG* 10, 733 B-C); *In Danielem 4,49* (*SC* 14, 216); Lactantius, *Divinae institutiones 7,17 ss.* (*CSEL* 19, 638 ss.). Vedi anche Lohmeyer, *Antichrist*, 456; Dulaey, *Victorin* I, 204 s.

[181] *In Apoc. 13,3* (D. 108,18-20; 196 [commento]); Dulaey, *Victorin* I, 202; II, 100. Siccome Vittorino chiama Anticristo solo Nerone la spiegazione gematrica di questo numero apocalittico (*Riv. 13,18*) conduce solo a Nerone. L'unica difficoltà sta nel fatto che Vittorino cita il calcolo gematrico in base alle lettere greche (*ad litteram grecam hunc numerum explebit*), sennonché il nome *Qesar Neron* si ricava dalle lettere ebraiche e non da quelle greche. Sulle varie spiegazioni del numero 666 vedi Allo, *Saint Jean*, 214; Läpple, *L'Apocalisse,* 158 ss. Nella sequenza espositiva di Vittorino il numero 666 si riferirebbe alla prima fiera che spunta dal mare (*de mari ascendentem bestiam similem pardo*; *In Apoc. 13,1* [D. 104]; cfr. *Apoc. 13,1*), mentre nell'Apocalisse si riferisce alla seconda fiera della terra che Vittorino interpretava come immagine del falso profeta (*Aliam bestiam magnam de terra*; *In Apoc. 13,4* [D. 108]). Sul simbolismo del numero nelle recensioni posteriori del commento vedi Haussleiter, *Prolegomena*, XXV, XXXV, LI ss., specialmente LVIII e LXII; 124,1-5; 125,18 - 127,10. Sulle spiegazioni gematriche del nome Anticristo cfr. Irenaeus, *Adversus haereses 5,30,3* (*SC* 153, 382 ss.); Hippolytus, *De Christo et Antichristo 50* (*PG* 10, 769 C - 772 A); Hieronymus, *De monogramma Christi* (*PL Suppl.* II, 289).

[182] *In Apoc. 13,4* (D. 108 s., 196 s. [commento]). Un'interpretazione simile da Hippolytus, *De Christo et Antichristo 49* (*PG* 10, 768 A ss.); cfr. Läpple, *L'Apocalisse*, 161; Dulaey, *Victorin* I, 205 ss; II, 101 s.

7. Alcuni tratti caratteristici di Vittorino: il pensiero teologico

Al pensiero teologico di Vittorino è dedicato un profondo e compiuto studio di M. Dulaey, che in questo senso sostituisce i precedenti tentativi [183]. Un'analisi più particolareggiata in questo campo non rientra nel proposito di una presentazione storica, perciò ci soffermeremo solo sulle caratteristiche essenziali, rilevanti per la conoscenza del primo cristianesimo nell'ambito pannonico-norico.

Così nel Trattato come nel Commentario si nota la tendenza dell'autore a uniformare e a prendere in eguale considerazione il Vecchio ed il Nuovo Testamento: le due parti considerate insieme rappresentano la perfezione, che Vittorino rappresentò con un meraviglioso paragone, molto felice anche dal punto di vista letterario [184]. Egli divide il Vecchio Testamento, contrariamente alla tradizione e all'opinione prevalente, in 24 libri, richiamandosi all'autorità dei «Riassunti di Teodoro» [185]. Si tratterebbe del teologo del II secolo, i cui riassunti furono preparati da Clemente Alessandrino; pur essendo questa supposizione affascinante e prevalente tra gli studiosi [186] è tuttavia poco attendibile: Vittorino infat-

[183] Questo ramo dell'opera di Vittorino fu studiato soprattutto da NAPOTNIK, *Sveti Viktorin* (prima dell'edizione di Haussleiter) e poi (alla base di questa edizione) da NAGY, *A Pannoniai,* 31-52. Sugli aspetti speciali della teologia di Vittorino vedi pp. 328 s. (i cavalieri apocalittici), pp. 326 ss. (*regula fidei*) e pp. 330 s. (millenarismo).

[184] *In Apoc. 4,2* (D. 64,1-7; 168 [commento]); *4,5* (D. 70,1-20; 172 [commento]); DULAEY, *Victorin* I, 89-92.

[185] *In Apoc. 4,5* (D. 70,4-25): Alae *testimonia ueteris testamenti sunt librorum ideoque uiginti quattuor sunt, tot numero quot et seniores super tribunalia... sunt autem libri ueteris testamenti qui excipiuntur uiginti quattuor, quos in epitomis Theodori inuenimus. Sed et uiginti quattuor ut diximus patres et apostoli...*

[186] L'ipotesi fu provata da MORIN, *Notes*, 456 s.; vedi anche Th. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II, Erlangen-Leipzig 1890, 338 e NAGY, *A Pannoniai,* 41. Merita sottolineare il fatto che Vittorino riporta gli estratti dopo l'autopsia (*inuenimus*). Con la tesi di Morin contrasta il fatto che negli estratti oggi noti di Teodoro, fatti da Clemente Alessandrino, non c'è un passo tale al quale potesse richiamarsi Vittorino né si poteva prevedere di fronte agli estratti di natura del tutto diversa (vedi CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote,* ed. F. SAGNARD, *SC* 23, 1970²). Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 70 s.; 271.

ti, da grande avversario degli eretici qual era, si sarebbe difficilmente richiamato allo gnostico Teodato dal momento che annovera il suo maestro Valentino al primo posto tra i «discepoli di satana». Siccome Rufino indica i 24 libri dell'Antico Testamento come canone della chiesa aquileiese *secundum maiorum traditionem,* potrebbe darsi che in questo caso si tratti dell'influsso della metropoli nordadriatica sulla comunità cristiana poetoviana [187].

L'interpretazione di Vittorino dei quattro esseri apocalittici come simboli evangelici è precedente alla canonica; questi esseri appaiono pure come simboli della forma fenomenica di Cristo nella sua vita terrena [188]. Secondo Vittorino il leone simboleggerebbe l'evangelista Giovanni, l'uomo l'evangelista Matteo, il vitello l'evangelista Luca e l'aquila alata l'evangelista Marco [189]. Prima di Vittorino riscontriamo una simile concezione presso Ireneo Lugdunense [190]. Evidentemente questi simboli nel III e nel IV secolo non avevano ancora un aspetto definitivo. Allo stesso modo di Vittorino interpretò i simboli Cromazio di Aquileia, invertendone però il loro ordine [191]. Fu solo Gerolamo a scambiare, nel Commentario di Vittorino, i simboli di Marco e di Giovanni: e anche in questo passo, come pure altrove nelle sue opere, fissò la concezione canonica dei simboli evangelici [192]. Il senso dei quattro simboli fu spiegato da Vittorino con un felice paragone: come i quattro esseri viventi rappresentano immagini simboleggianti vari periodi della vita di Gesù sulla terra, così la dottrina di tutti

[187] RUFINUS, *Expositio symboli 34-35* (*CCSL* 20, 170,21 - 172,18); DULAEY, *Victorin* I, 71.

[188] *In Apoc. 4,4* (D. 68,26-35); vedi A. STUIBER, *Christusepitheta*, RAC 3 (1957), 26.

[189] *In Apoc. 4,4* (D. 66 ss.).

[190] *Adversus haereses 3,11,8* (*SC* 211, 162 ss.); cfr. DULAEY, *Victorin* I, 71 s., 170 s.; II, 37 s., 86 s.

[191] *Tractatus in Mathaeum, Prologus 5-7* (*CCSL* 9 A, 187 s.); Cromazio argomentava la sua immaginazione esattamente come Vittorino, ossia riferendosi agli inizi degli evangeli.

[192] *In Apoc. (recensio Hieronymi) 4,4* (H. 51,9 - 53,10); cfr. HIERONYMUS, *In Matthaeum, Praefatio* (*CCSL* 77, 3,60 ss.).

e quattro gli evangeli scaturisce da un' unica fonte come i quattro fiumi celesti. Secondo questa concezione i quattro evangeli appaiono inseparabili, e tra di loro del tutto equivalenti [193]. Insolitamente raro è l'ordine di enumerazione degli evangeli da parte di Vittorino, corrispondente a quello che incontriano prima della canonizzazione del Nuovo Testamento [194]. Qui sorge spontanea la domanda se il suo ordine di enumerazione fosse condizionato da quello degli esseri enumerati nell'Apocalisse (4,7) a cui si atteneva con una sola eccezione [195]. Insolito, anzi quasi senza confronti, è anche il suo ordine di enumerazione delle lettere di s. Paolo [196]. Anche la composizione del Nuovo Testamento è dominata dal numero sette. L'apostolo Paolo scrisse lettere a sette comunità ecclesiali, così pure Iddio dettò all'apostolo Giovanni lettere agli angeli delle sette chiese dell'Asia [197]. Ciò che l'apostolo comunicò nella lettera a ciascuna di queste chiese divenne valido per tutta la

[193] *In Apoc. 4,4* (D. 68,36: *quamuis quattuor sint, una tamen praedicatio est*). Similmente dimostra l'inseparabilità degli evangeli anche CHROMATIUS, *Tractatus in Mathaeum, Prologus 4 ss.* (*CCSL* 9 A, 186 ss.); in questo senso già *Fragmentum Muratorianum 16-20* (KIRCH, *Enchiridion,* 95; cfr. G.M. HAHNEMANN, *The Muratorian Fragment* [come alla p. 317 n. 165], 93-110).

[194] Tale ordine si riscontra solo eccezionalmente ad esempio in Tertulliano (*Adversus Marcionem 4,2,2* [*CCSL* 1, 547]) e poi in Giovanni Crisostomo; vedi ZAHN, *Geschichte* (n. 186), 230, 364 ss.; NAGY, *A Pannoniai,* 42; DULAEY, *Victorin* I, 71 s.

[195] Nell'ordine dell'interpretazione degli esseri apocalittici (il leone, il vitello, l'uomo, l'aquila) Vittorino scambiò il vitello e l'uomo; se si fosse attenuto all'ordine preposto avrebbe ottenuto con l'immaginazione simbolica il seguente ordine: Giovanni, Luca, Matteo, Marco. Tale ordine avrebbe escluso le analogie. Cfr. H. LECLERCQ, *Evangélistes (Symboles des)*, DACL 5/1 (1922), 845 ss.

[196] *In Apoc. 1,7* (D. 52,9-11): ... *sed scripsit ad Romanos, ad Corinthios, ad Ephesios, ad Tessalonicenses, ad Galatas, ad Philippenses, ad Colossenses.* Cfr. ZAHN, *Geschichte,* 344 ss.; NAGY, *A Pannoniai,* 42 s.; DULAEY, *Victorin* I, 73 s., 305. Nello stesso ordine di Vittorino enumerava più tardi *Decretum Gelasianum 2,4* (ed. E. v. DOBSCHÜTZ, Leipzig 1912, 6, 27). Probabilmente non canonica sembrava (a Vittorino e alla comunità cristiana di Poetovio) la lettera agli Ebrei.

[197] Sul numero sette vedi p. 306 sopra. L'idea della connessione delle lettere di Paolo con le sette chiese della Rivelazione, che si riscontra già nel *Frammento Muratoriano 46-59* (KIRCH, *Enchiridion,* 96), fu prima di Vittorino espressa già da CYPRIANUS, *Testimonia 1,20* (*CCSL* 3, 20,23 - 21,2; KOCH, *Cyprianische Untersuchungen,* 474). Che Vittorino prendesse ad esempio Cipriano lo dimostra l'uguale modo di argomentare. Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 303 ss.; II, 150 ss.

Chiesa – che Vittorino chiama espressamente cattolica, ossia universale [198].

L'inseparabile connessione tra il Vecchio ed il Nuovo Testamento con l'accentuazione dei nuovi elementi essenziali degli evangeli fu da Vittorino esposta in maniera più esplicita nella descrizione dell'essenza del simbolo di fede cristiano [199]. La descrizione di Vittorino ci introduce nella complessa problematica della sua professione di fede, che è poi il nucleo del suo pensiero teologico.

Purtroppo Vittorino non ci riferisce il simbolo della fede (*symbolum*): nel periodo preniceno infatti la formula della professione di fede battesimale era l'unica nella sua forma fissa [200]; egli ci riferisce solo ciò che personalmente intende con il termine arcaico di *mensura fidei* [201]. Si tratta di una forma perifrastica, formalmente più libera, della «professione di fede» senza formula fissa, quale si veniva sviluppando nelle comunità cristiane particolarmente dalla fine del II secolo in poi e quale riscontriamo nella forma più caratteristica presso il padre della chiesa Ireneo [202].

[198] *In Apoc. 1,7* (D. 52,3: ... *quod uni dicit omnibus dicit...*); *4,5* (D. 70,15: *ecclesia catholica*). Questo termine, che riflette l'universalismo della giovane chiesa e la sua ambizione di abbracciare tutte le regioni e tutta l'umanità, veniva usato raramente nel periodo precostantiniano. Tra gli autori greci il primo fu Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnenes 8,2* (*SC* 10, 162), tra i testi latini *Fragmentum Muratorianum 61 s.* (Kirch, *Enchiridion,* 96). Vedi H. Moureau, *Catholicité*, DTC II/2 (1923), 1999-2012. Il parere secondo cui la comunicazione a una chiesa valga per tutte le chiese si riscontra già nel *Fragm. Muratorianum 57-59: ... Et Iohannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit.*

[199] *In Apoc. 5,3* (D. 76,1 - 78,11; 176 s. [commento])): *(Coniuncta ueteris testamenti praedicatio cum nouo populum christianum ostendit* cantantem canticum nouum*), id est confessionem suam publice proferentium. Nouum est filium Dei hominem fieri, nouum etiam eundem ab hominibus morti tradi, nouum tertia die resurgere, nouum cum corpore in caelis ascendere, nouum remissionem peccatorum hominibus dari, nouum Spiritu Sancto signari homines, nouum sacerdotium accipere obsecrationis et regnum exspectare immensae repromissionis.* Cfr. Dulaey, *Victorin* I, 23 ss.

[200] Fliche - Martin. *Storia* I, 465 ss. (312-314).

[201] Il termine *mensura fidei* è la traduzione latina del termine greco *μέτρον πίστεως* (*Rom. 12,3*). Il termine fu ripreso da Patricius (*Confessio 14* [*SC* 249, 84]); cfr. Hanson, *Patrick*, 109-111.

[202] *Demonstratio praedicationis apostolicae 6* (*SC* 62, 39-40); *Adversus haereses 1,10,1* (*SC* 264, 154 ss.).

Per tale forma di professione della fede prevalse l'espressione *regula fidei* o *regula veritatis* [203]. Trattandosi nel nostro caso dell'essenza della conoscenza della professione di fede non solo di Vittorino ma indirettamente della comunità cristiana di Poetovio nella seconda metà del III secolo e potendosi da essa enucleare l'essenza del dogma cristiano, vorrei qui citare il testo di Vittorino [204].

> *Mensura* autem fidei est mandatum Domini nostri, Patrem confiteri omnipotentem, ut didicimus, et huius Filium Dominum nostrum Iesum Christum; ante originem saeculi spiritaliter apud Patrem genitum, factum hominem et morte deuicta in caelis cum corpore a Patre receptum (effudisse Spiritum) Sanctum, donum et pignus immortalitatis. Hunc per prophetas praedicatum, hunc per legem conscriptum, hunc manum Dei et Verbum Patris omnipotentis et conditorem orbis totius mundi. Haec est *arundo* et *mensura* fidei, ut nemo *adoret* ad *aram* sanctam, nisi qui haec confitetur: *Dominum et Christum eius*.

La dottrina di Vittorino sulla ss. Trinità appare a prima vista arcaica a causa della parte conclusiva in cui vengono citati solo Dio Padre e Cristo ed è stata ritenuta binitaria non apparendo in essa lo Spirito santo come terza persona divina [205]. Ma nella teologia di Vittorino lo Spirito santo occupa un posto importante. Nel Commentario viene spesso menzionato, e precisamente come sinonimo di Cristo, come dono di Cristo e come spirito profetico [206]. In Vittorino non si tratta di binitarismo formale e tanto me-

[203] I due termini sono traduzione latini di κανὼν τῆς πίστεως e κανὼν τῆς εὐσεβείας coniati probabilmente da Ireneo (HANSON, *Patrick*, 109). La professione di fede (*symbolum*) era dapprima un semplice e conciso riassunto della «regula». Appena nel quarto secolo le formule della professione di fede divennero più ampie sostituendo infine le «regule». Cfr. AUGUSTINUS, *De symbolo 1* (*PL* 40, 627); *Sermo 213,1* (*PL* 38, 1060); I.F. DE GROOT, *Conspectus historiae dogmatum ab aetate PP. Apostolorum usque ad saec. 13*, Roma 1931, 286 s.

[204] *In Apoc. 11,1* (D. 92,8 - 94,18; 186 s. [commento]). Numerosi problemi teologici e terminologici rimasti aperti dopo l'edizione di Haussleiter e che sono stati chiariti anche da HANSON (*The Rule*, soprattutto 27 ss.) sono stati risolti nella nuova edizione da M. Dulaey. Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 234 ss.; II, 114 s.

[205] MACHOLZ, *Spuren*, 16-20; KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 31 ss.

[206] H., 166 ss. (voce *Spiritus sanctus*).

no di un binitarismo di contenuto. Da altri passi dello scritto si comprende che gli erano del tutto chiari il significato e la natura dello Spirito santo come terza persona divina, chiaramente distinta da Cristo [207].

Vittorino dice di aver appreso questa fede (*ut didicimus*), per cui si può dedurre che egli fosse stato battezzato in questa fede e che simili concezioni, caratteristiche per la teologia prenicena, fossero diffuse nella comunità cristiana di Poetovio. Indubbiamente è sorprendente il fatto che il missionario d'Irlanda s. Patrizio abbia fatto propria in alcune parti più caratteristiche la formula di professione di fede del vescovo pannonico in quel tempo vecchia già di due secoli [208].

[207] Ad esempio *In Apoc. 4,1* (D. 64,12-21; 167 [Commento]); *4,4* (D. 68, 26 ss.;); *6,1* (D. 78); Bardy, *Victorin*, 2886 s.; Dulaey, *Victorin* I, 243 ss.; II, 118 s.

[208] *Confessio 4* (*SC* 249, 74): *Quia non est alius Deus nec umquam fuit nec ante nec erit post haec praeter Deum Patrem ingenitum, sine principio, a quo est omne principium, omnia tenentem, ut dicimus; et huius filium Iesum Christum, quem cum Patre scilicet semper fuisse testamur, ante originem saeculi spiritaliter apud Patrem inenarrabiliter genitum ante omne principium, et per ipsum facta sunt visibilia et invisibilia, hominem factum, morte devicta in caelis ad Patrem receptum, et dedit illi omnem potestatem super omne nomen caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur ei quia Dominus et Deus est Iesus Christus, quem credimus et expectamus adventum ipsius mox futurum, iudex vivorum atque mortuorum, qui reddet unicuique secundum facta sua; et effudit in vobis habunde Spiritum Sanctum, donum et pignus immortalitatis, qui facit credentes et oboedientes ut sint filii Dei et coheredes Christi; quem confitemur et adoramus unum Deum in trinitate sacri nominis.* Le sorprendenti somiglianze della «professione di fede» tra Vittorino e Patrizio accrebbero l'attenzione dei teologi già dalla fine del secolo scorso in poi. Alcune analisi più recenti contenenti il riassunto della discussione dei ricercatori del passato prossimo: Bieler, *The «Creeds»*; Hanson, *The Rule*; Idem, *SC* 249, 75 s.; in modo sintetico Dulaey, *Victorin* I, 349; II, 180. In merito alla natura della formula di Patrizio, che è trinitaria e sotto l'influsso dei conflitti cristologici del IV sec. (Bieler, *The «Creeds»*, 123 s.; Hanson, *The Rule*, 32 ss.) si pongono due interrogativi: 1) se Patrizio abbia attinto da Vittorino; se non sia più probabile che Vittorino e Patrizio abbiano entrambi attinto dalla medesima fonte. Bieler (*The «Creeds»*, 121) ha escluso l'ipotesi che essi avessero, indipendentemente l'uno dall'altro, attinto da Ireneo, come riteneva F.R. Montgomery Hitchcock (*The Creeds of SS. Irenaeus and Patrick*, «Hermathena» 14 [1907], 168-182; 47 [1932], 232-237). Secondo la sua opinione Patrizio avrebbe attinto dalle formule galliche, derivate dagli influssi orientali, che gli avrebbe conosciuto in Gallia dopo la fuga dalla prigionia irlandese. La formula che Patrizio avrebbe conosciuto in Gallia si baserebbe in parte sul testo di Vittorino. L'affinità tra le due formule sarebbe pertanto indiretta. 2) Se abbia attinto dal testo originale di Vittorino o dal rifacimento di Gerolamo, come ritenevano J. Haussleiter (*Der Aufbau*

È interessante il messaggio escatologico di Vittorino, espresso con numerosi spunti originali. Citiamo alcuni giudizi caratteristici. Vittorino interpretava soprattutto nel senso escatologico, come previsione di nuovi eventi, la visione dell'apertura dei quattro sigilli e la comparsa dei quattro cavalieri sui cavalli rispettivamente di color bianco, rosso, nero e giallo pallido (Apoc. 6,1-8) [209]. Secondo l'interpretazione di Vittorino il cavaliere sul cavallo bianco con la corona, simbolo del trionfo, e l'arco, rappresenterebbero lo Spirito santo, le cui parole tramite i propagatori della fede colpiscono come le frecce i cuori degli uomini e vincono l'empietà [210]. Gli altri tre cavalieri sul cavallo rosso, nero e giallo pallido simboleggiano le tribolazioni che colpiranno l'umanità: le guerre,

der altchristlichen Literatur, Berlin 1898, 36 s.) e J.E.L. OULTON (*The Credal Statements of St. Patrick*, Dublin 1940, 10, 17). La concordanza tra il testo di Vittorino e di Patrizio è significativa per cui si può con certezza parlare di influsso diretto del primo autore sul secondo. Le concordanze sono: a) *ut dicimus*, probabilmente corruzione dell'espressione di Vittorino *ut didicimus*; b) *spiritaliter* (scilicet genitum); nella redazione di Gerolamo *spiritalem*; c) *morte devicta* (vedi p. 345 n. 267); d) *donum et pignus immortalitatis*; e) *mensura fidei* (p. 325 n. 201) che nel testo di Vittorino ha significato letterale (si tratta dell'immagine dell'uomo che misura il tempio con la canna) mentre in quello di Patrizio solo il significato traslato (*mensura fidei Trinitatis*). La «professione» di Patrizio, che è insieme la «professsione» della chiesa britannica della prima metà del sec. V, è elaborata sulla formula del martire pannonico della seconda metà del III secolo. Nel IV secolo, quando si stavano formando le basi della chiesa britannica (cf. Ch. THOMAS, *Christianity in Roman Britain to A.D. 500*, London 1981, 50 ss.; M.W. BARLEY - R.P.C. HANSON (edd.), *Christinity in Britain, 300-700,* Leicester 1968, 37 ss.), la formula di Vittorino divenne il fondamento della catechesi in questa chiesa. Le aggiunte posteriori alla formula, le quali rispecchiano la storia della dottrina cristologica del IV sec., giunsero nella chiesa britannica attraverso la chiesa gallica e quella italica. Ciò comprova indirettamente che le opere di Vittorino nel IV sec. e nella prima metà del V sec. erano conosciute e in uso nella chiesa britannica. Nel linguaggio erano conformi alla rusticalità, alla semplicità e all'atteggiamento antiintellettualistico di Patrizio, e nello spirito delle condizioni arcaiche predominanti nella chiesa britannica del V (cfr. HANSON, *The Rule*, 35 s.; *Patrick*, 111). Come luogo dove Patrizio avrebbe letto gli scritti di Vittorino, DULAEY, *Victorin* I, 349 suppone il monastero insulare della costa provenzale Lerinum.

[209] *In Apoc. 6,1-3* (D. 78-80; 177 s. [commento]); i posteriori commentatori appannarono assai il significato escatologico sottolineato da Vittorino (D. 78,1-3: *Resignatio sigillorum... apertio est ueteris testamenti praedicatorum et praenuntiatio in nouissimo tempore futurorum*) comparandolo agli eventi contemporanei (cfr. G. RAPISARDA LO MENZO, *I quattro cavalieri*). Sull'*apertio* vedi DULAEY, *Victorin* II, 54 nn. 73 e 82.

[210] *In Apoc. 6,1* (D. 78,9-11; 80,16-20); RAPISARDA, *I quattro cavalieri*, 64 ss.

la fame e la peste: e la fame durerà fino all'apparizione dell'Anticristo [211]. Con questa interpretazione Vittorino influenzò eccezionalmente gli interpreti della tarda antichità e del medioevo, i quali proseguirono sulle sue orme (Cesario di Arles, Primasio, Beato, Ambrogio Autperto e Beda) [212].

Spiegando l'opera dei testimoni di Dio (Apoc. 11,1-13) egli afferma che secondo il giudizio «di molti» si tratta dei profeti Elia ed Eliseo o Mosè, o, secondo la valutazione dei «vecchi», dei profeti Elia e Geremia. Purtroppo non ci riferisce a che autori si richiamava. Il passo dimostra comunque che Vittorino era critico nei confronti dei singoli problemi più controversi dell'esegesi [213]. Elencando le profezie che predicono il regno dei tre anni e mezzo dell'Anticristo sulla terra, Vittorino scambiò Isaia con Ezechiele [214]. Egli citava, evidentemente, i passi della Bibbia a memoria – cosa che in questo caso lo tradì. Nella visione della donna e del drago Vittorino vide l'immagine del popolo di Dio, dei profeti e degli apostoli, che crea il Salvatore perseguitato da satana, non già l'immagine della madre di Cristo [215]. È interessante anche il fatto che Vittorino vide la più grave conseguenza dell'opera del-

[211] *In Apoc. 6,1* (D. 78,13 ss.); *6,2* (D. 80); Rapisarda, *I quattro cavalieri*, 72 ss.

[212] Cfr. p. 300 n. 108. L'interpretazione di Vittorino dei cavalieri (il primo cavaliere simboleggia qualcosa di positivo, i rimanenti qualcosa di negativo) venne accettata con sfumature dai posteriori interpreti latini. È interessante l'interpretazione degli autori greci, secondo i quali tutti e quattro cavalieri sarebbero fondamentalmente simboli dell'elemento positivo (Andreas di Cesarea, Oecumenius; entrambi del VI/VII sec.). Ad essi si associò tra gli interpreti latini solo Cassiodoro (Rapisarda, *I quattro cavalieri*, 85 ss.). Oggi prevale tra gli interpreti l'opinione che tutti e quattro i cavalieri simboleggino l'elemento negativo (Läpple, *L'apocalisse*, 106 ss.).

[213] *In Apoc. 11,3* (D. 94,1-3: *Multi putant... ueteres nostri tradiderunt...*). Nella continuazione del racconto Vittorino è incerto su quale dei due profeti si tratti e indica come certo il membro della coppia Elia (*In Apoc. 12,4* [D. 102,4]; cfr. Allo, *Saint Jean,* 157 ss.; Läpple, *L'Apocalisse,* 135 ss.); così anche Commodianus, *Instructiones 41,8* e *Carmen apologeticum 833 ss.* (*CCSL* 128, 34; 103 s.). Cfr. Dulaey, *Victorin* I, 193 s.; II, 95 s. e Špelič, *Il profetismo*, 71-79.

[214] *In Apoc. 11,4* (D. 96,6-13; 189 [commento]).

[215] *In Apoc. 12,1* (D. 98 ss.; 191 [commento] e Dulaey, *Victorin* I, 194 ss.; II, 96 s.); vedi Allo, *Saint Jean*, 177 s.; Läpple, *L'Apocalisse,* 143 ss. e George - Grelot, *Introduction* IV, 47 ss.;

l'Anticristo nel risorgere del paganesimo, il che si potrebbe intendere come un riflesso del conflitto tra il cristianesimo ed il paganesimo del suo tempo [216]. Il regno dell'Anticristo sulla terra finisce con la prima battaglia escatologica in cui Dio vince satana, lo lega e lo fa precipitare nella voragine di fuoco, lasciandovelo per un millenio [217].

Il più caratteristico elemento dell'escatologia di Vittorino, determinante per la sua collocazione nella letteratura cristiana e in parte fatale per le sue opere, è il millenarismo. Le idee sul millenario regno di Cristo tra i giusti su questa terra prima del giudizio finale, originate dalla teoria apocalittica giudaica, si affermarono all'inizio del II secolo tra quelle comunità cristiane dell'Asia Minore e della Siria che subivano un forte influsso del giudaismo. Esse ebbero origine in base all'interpretazione letterale del 20° e del 21° capitolo dell'Apocalisse. Al tempo di Vittorino il millenarismo è diffuso in tutto il mondo cristiano, ma ha già oltrepassato il suo zenit avviandosi verso il tramonto, e pertanto bisogna annoverare Vittorino tra gli ultimi millenaristi latini, assieme a Commodiano e a Lattanzio. Dall'inizio del III secolo in poi fu la scuola alessandrina (Clemente, Origene, Dionigi) a confutare con particolare slancio le idee millenariste, e precisamente con l'interpretazione allegorica della Bibbia, polemizzando in proposito con gli scrittori millenaristi [218]. Nell'Occidente latino Gerola-

[216] *In Apoc. 13,4* (D. 108; 197 [commento], con i termini caratteristici come *euersio hominum, aspernatio Dei et exsecratio*).

[217] *In Apoc. 19; 20,1* (D. 112 ss.; 199 s. [commento]). Cristo appare - come Spirito Santo nella interpretazione *Apoc. 6,2* (vedi n. 210) - come il cavaliere sul cavallo bianco e comandante supremo dell'esercito celeste che annienta *omnes gentes*, eccetto *ceterae... quae fuerint nobiliores, seruabuntur in seruitutem sanctorum* (*In Apoc. 19,1* [D. 112,4 s.]). Cfr. COMMODIANUS, *Carmen apol. 997 ss.* (*CCSL* 128, 110). Sul problema di entrambi i cavalieri bianchi cfr. LÄPPLE, *L'Apocalisse,* 203 s.

[218] Sul millenarismo in generale vedi BARDY, *Millénarisme,* DTC 10/2 (1929), 1760-1763; LECLERCQ, *Millénarisme,* DACL 11/1 (1933), 1181-1195; W. BAUER, *Chiliasmus,* RAC 2 (1954), 1073-1078; DANIÉLOU, *Théologie*, 341-366; SIMONETTI, *Il millenarismo*; C. MAZZUCCO - E. PIETRELLA, *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, «Augustinianum» 18 (1978), 29-45 (Cerinthus, Papias, Justinus e Irenaeus); STROBEL, *Das Imperium,* 106 s., 116 s., 165-170,

mo, nella sua lotta contro il millenarismo, cita spesso nelle sue opere Vittorino come millenarista. Dai suoi scritti si rileva che Vittorino era un tipico rappresentante del tradizionale millenarismo, come tra i greci Papias di Gerapoli, Giustino, Ireneo, Nepote e Apollinare, e nell'Occidente latino Tertulliano e Lattanzio [219]. Nella premesa alla sua versione del Commentario di Vittorino egli menziona Papias e Nepote come precursori di Vittorino [220]. Gerolamo assume, a dire il vero, una posizione del tutto contraria al millenarismo, tuttavia non ha coraggio di maledirlo, limitandosi a polemizzare con coloro che vi aderivano [221]. Egli respinge con fermezza solo il millenarismo materialista ovvero sensualista dell'eretico Cerinto [222]. Gerolamo accettò quasi intera-

306-310; C. NARDI, *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, Fiesole 1995 (fino a Tertulliano); sul millenarismo in Vittorino CURTI, *Il regno*; DULAEY, *Millénarisme*, 93-98; *Victorin* I, 255-270; II, 127-135.

[219] *De viris illustribus 18* (*PL* 23, 637); *In Hiezechielem 11,36,1/15* (*CCSL* 75, 500); *In Esaiam XVIII, Prologus* (*CCSL* 73 A, 740 s.).

[220] *Prologus Hieronymi* (D. 124,7-10; 208 [commento]: *Nam et anterior Papias Hierapolites episcopus et Nepos in Aegypti partibus episcopus de mille annorum regno ita ut Victorinus senserunt*). Sul millenarismo di Papia ci riferisce EUSEBIUS, *HE 3,39,12-13* (*SC* 31, 156). Un frammento intriso di millenarismo delle sue opere ce lo offre IRENAEUS, *Adversus haereses 5,33,2* (*SC* 153, 414-416); cfr. BARDY, *Papias d'Hiérapolis*, DTC 11/2 (1932), 1944-1947 e MAZZUCCO - PIETRELLA, *Il rapporto*, 30 ss. Sul millenarismo del vescovo Nepote di Arsinoe della metà del III sec., contro il quale polemizzò Dionigi Alessandrino, vedi EUSEBIUS, *HE 7,24* (*SC* 41, 201 ss.); vedi anche E. AMMANN, *Népos*, DTC 11/1 (1931), 68 s.; SIMONETTI, *Il millenarismo*, 47 ss.; CURTI, *Il regno*, 423, n. 11; DULAEY, *Victorin* I, 256, 264; II, 127, 131.

[221] *In Danielem 2,7,17-18a* (*CCSL* 75 A, 848: *... sancti autem nequaquam habebunt terrenum regnum sed caeleste. Cessat ergo mille annorum fabula*); *In Hieremiam 4,15,3* (*CCSL* 74, 186: *Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et martyres ista dixerunt, ut unusquisque in suo sensu abundet et domini cuncta iudicio reserventur*). Egli riteneva opera pericolosa lo studio del commento di Vittorino a causa delle idee millenariste (*Prologus* [D. 124,6 s.; 207 commento]: *Et est periculosum et obtrectatorum latratibus patens et egregii uiri opusculis iudicare*).

[222] *In Apoc. (rec. Hier.) 21,3* (D. 130,41 ss.): *Ergo audiendi non sunt, qui mille annorum regnum terrenum esse confirmant, qui cum Cerintho heretico sentiunt.* Sul millenarismo colorato volgarmente di materialismo dell'eretico Cerinto vedi EUSEBIUS, *HE 3,28,4; 7,25,2-3* (*SC* 31, 138; 41, 205); G. BAREILLE, *Cérinthe*, DTC 2/2 (1923), 2151-2155; DANIÉLOU, *Théologie*, 80 s., 347 s. e MAZZUCCO - PIETRELLA, *Il rapporto* (come nella n. 218), 30 ss. Il collegamento dell'idea del millenarismo con la persona dell'eretico Cerinto, che Vittorino stesso chiama uno dei discepoli di satana (*In*

mente il commentario di Vittorino dei primi 19 capitoli dell'Apocalisse, mentre scrisse un nuovo commento ai capitoli 20° e 21° non essendo d'accordo con l'interpretazione millenarista. In questi demolì, con l'interpretazione allegorica, nello spirito della scuola alessandrina, le basi dell'interpretazione di Vittorino relativa ai controversi capitoli dell'Apocalisse [223].

L'interpretazione millenarista di Vittorino del 20° e del 21° capitolo dell'Apocalisse è concentrata sostanzialmente su due motivi: sull'immagine della prima e della seconda resurrezione e sull'immagine della Gerusalemme celeste [224]. La prima risurrezione avverrà, secondo lui, quando Iddio vincerà l'Anticristo rinchiudendolo per mille anni nell'inferno. Di questa risurrezione, che significa l'inizio del millenario regno di Cristo sulla terra, saranno partecipi quei defunti che sono iscritti nel libro della vita, ossia i giusti. Vittorino, richiamandosi al cap. 14,1 dell'Apocalisse, stabilisce il numero e l'appartenenza di questi felici: della prima resurrezione saranno partecipi solo 144.000 Giudei che hanno accolto il cristianesimo [225].

Apoc. 11,1 [D. 92.5]), rivela la tendenza di Gerolamo discreditare quanto più possibile questa immagine.

[223] Con l'interpretazione allegorica, secondo il principio *quae χιλιασταί carnaliter asserunt esse complenda, nos spiritaliter futura credamus* (*In Esaiam XVII, 19* [*CCSL* 73 A, 704]), Gerolamo respinse l'interpretazione millenaristica dell'idea del regno millenario (*Apoc. 20*) e le idee della Gerusalemme celeste (*Apoc. 21*). Non trovando il corrispondente simbolismo del numero 1000, lo divise, secondo l'abitudine degli esegeti della scuola alessandrina, nei simboli delle sue componenti; il numero 10 è simbolo del decalogo, il 100 invece è simbolo della verginità. Su questa base spiegò nello spirito della morale cristiana il simbolo del millennio nell'Apocalisse (*In Apoc. [rec. Hier.] 20,1* [D. 126]). Trovò una spiegazione allegorica per i singoli elementi della descrizione della Gerusalemme celeste (*In Apoc. [rec. Hier.]*; D. 126-130; 209-211 [commento]); cfr. CURTI, *Il regno,* 421, n. 6.

[224] LÄPPLE, *L'Apocalisse*, 208 ss.; G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 48 s. (con ricca bibliografia speciale); N. BROX, *Das «irdische Jerusalem» in der altchristlichen Theologie,* «Kairos» 28 (1986), 152-173, specialmente 154 s.; 157; CHRISTE, *Traditions*, 114-119; DULAEY, *Victorin* I, 210-219; II, 103 ss.

[225] *In Apoc. 20,1* (D. 114: *eos scilicet qui ex Iudeis in nouissimo tempore sunt credituri...*); cfr. ALLO, *Saint Jean,* 109 s.; LÄPPLE, *L'Apocalisse,* 163 s.; CURTI, *Il regno*, 426 s.; DULAEY, *Victorin* I, 210 ss.

Di fronte al commento, parco di parole, di Vittorino, è il caso di chiederci se egli intenda le citazioni bibliche alla lettera oppure allegoricamente [226] e per qual motivo non estenda il numero dei partecipi della prima resurrezione agli altri cristiani, ai greci e ai romani. Coloro che non saranno partecipi della prima risurrezione e del regno millenario di Cristo saranno partecipi della seconda risurrezione come infedeli e peccatori. La seconda risurrezione – che è poi il giudizio finale – significa la condanna all'inferno [227]. Tranne i felici eletti che saranno partecipi della prima risurrezione e del regno di Cristo, tutti i rimanenti (?) saranno dannati [228]. Il concetto di Vittorino sulla redenzione è pertanto molto pessimistico ed è probabilmente il riflesso dell'epoca in cui visse, ossia del tempo in cui i cristiani erano evidentemente una minoranza. Vittorino colloca l'immagine del regno di Dio nella Gerusalemme celeste che scenderà sulla terra alla prima risurrezione in tutta la sua celestiale bellezza. Questa città dalla vita beata si estenderà in tutte le regioni promesse da Dio ad Abramo, dal Nilo all'Eufrate, dal Mar Rosso alla Fenicia e alla Siria [229]. La vita nel regno millenario di Cristo viene delineata così da Vittorino [230]:

In questo regno vivranno coloro che a causa del nome di Cristo furono depauperati degli averi; molti di coloro che furono uccisi con delitti di ogni sorta e nelle carceri – infatti prima della venuta di Cristo i santi profeti furono lapidati, uccisi e tagliati a pezzi (cfr. Hebr. 11,36-37) – «riceve-

[226] In questo caso ha evidentemente senso solo l'interpretazione allegorica (cfr. Curti, *Il regno*, 431); Sulla conoscenza di *numerum ex Iudaeis crediturum et ex gentibus magnam multitudinem* (*In Apoc.* 7 [D. 84,9-12; 183 commento]) cfr. Dulaey, *Victorin* II, 96 n. 29.

[227] *In Apoc. 20,2* (D. 116,16-23; 200 s. [commento]); Curti, *Il regno*, 427; Dulaey, *Victorin* I, 211 s.; II, 104.

[228] Cfr. Dulaey, *Victorin* I, 212; 265 s.

[229] *In Apoc. 21,1-2* (D. 116-118; 201 ss. [commento]); precedentemente aveva ristretto il regno di Dio solamente alla Giudea (*In Apoc. 1,5* [D. 52,10]; cfr. Dulaey, *Victorin* I, 196; II, 97).

[230] *In Apoc. 21,5-6* (D. 120-122; 204 ss. [commento]). Con questo frammento si conclude il commentario di Vittorino. Cfr. Haussleiter, *Der chiliastische Schlußabschnitt*, 196 ss.; Curti, *Il regno*, 429; Dulaey, *Victorin* I, 213-219, 265 ss.; II, 104 ss., 132 s.

ranno la propria consolazione» (Luc. 16,25) ossia le corone e la ricchezza celeste. Il Signore ha promesso che in questo regno ridarà abbondanti raccolti «in cambio dei raccolti divorati dalle cavallette» (Joel 2,25). Qui si è conservato tutto ciò che è stato creato e per volontà divina saranno resi i beni nascosti in sé. I santi riceveranno «oro invece del bronzo, argento invece del ferro, e pietre preziose» (Is. 60,17). Qui «affluiranno le ricchezze del mare ed i tesori delle nazioni» (Is. 60,5). In questo regno «i sacerdoti del Signore saranno chiamati servitori del nostro Dio» (Is. 61,6) così come si chiamano i sacrileghi. In questo regno «berranno il vino e useranno i profumi esultando con grande gioia» (Am. 6,6 e Ps. 67,4).

Di questo regno parlò il Signore agli apostoli prima della passione dicendo: «Non berrò più vino fino al giorno in cui berrò con voi il vino nel nuovo regno» (Mt. 26,29), ciò che è «moltiplicato cento volte» (Mt. 19,29), diecimila volte migliore. Infatti quando dice che verranno esposte «pietre preziose di ogni genere» (Ap 21,18-20) intende gli uomini; tuttavia indica anche la preziosa varietà della fede dei singoli individui. Con le «porte di gemme» (Ap 21,21) intende gli apostoli. «Non si chiuderanno» (Ap 21,25), aggiunge: attraverso queste fluisce la grazia e questa non defluisce mai. Qui si guarderanno «faccia a faccia» (1 Cor 13,12) e «nessuno di essi mancherà» (Is 34,16). «Sui basamenti e sopra le porte saranno scritti i nomi» (Ap 21,14) dei padri e degli apostoli. Abbiamo già discusso sui 24 veterani e su coloro che governeranno in questo regno, e «questi giudicheranno il mondo» (1 Cor 6,2).

Nel passo citato possiamo rilevare le caratteristiche più importanti dell'interpretazione vittoriniana del regno millenario [231]. Innanzitutto sorprende l'abbondanza delle citazioni bibliche, qui molto più numerose che nel resto del commentario. Il frequente richiamo alla Bibbia in questo caso non significa tanto versatilità quanto piuttosto un senso di disagio e di crisi del millenarismo del suo tempo. La Bibbia rappresentava infatti l'unico sostegno e fonte di pensiero e di idee con cui egli poteva affermare l'esattezza della sua interpretazione in un periodo in cui il millenarismo stava già per tramontare [232]. La spiegazione della vita nel regno di Cristo appare tradizionale, con spiccata accentuazione dei beni

[231] Vedi CURTI, *Il regno*, 429 ss.
[232] Cfr. CURTI, *Il regno*, 428, specialmente n. 24.

materiali, ma solo di quelli che in qualsiasi contesto vengono menzionati nella Bibbia (la restituzione dei raccolti abbondanti, metalli preziosi e pietre preziose, tesori del mare, gioioso godimento del vino e dell'uso dei profumi) e molto meno espressamente che in Cerinto, Papia, Ireneo o Giustino [233], ma piuttosto moderatamente, con l'accenno ai beni spirituali come in Tertulliano e Metodio [234]. Una nota caratteristica nella sua illustrazione della vita nel regno millenario è infatti rappresentata dall'esistenza dei beni spirituali (consolazione, fede, grazia, socievolezza) accanto ai già menzionati beni materiali nonché l'esistenza di interpretazioni allegoriche nel contesto di quella letterale di ambedue i capitoli dell'Apocalisse [235]. Del tutto allegorica e conforme allo spirito della scuola alessandrina è l'interpretazione della seconda parte del passo (pietre preziose varie – la gente o anche la diversità della fede nei singoli individui; la porta gemmata – gli apostoli; la porta sempre aperta – la grazia permanente). Non si può pertanto definire Vittorino perfetto millenarista sotto l'influsso della cultura «asiatica», qual era ad esempio Ireneo, e quale lo definivano Gerolamo e dopo di lui molti studiosi moderni [236]. L'influsso della scuola alessandrina con l'esegesi biblica allegorica era evidentemente così forte per cui anche quando si distanziò decisamente dallo spirito di questo metodo non potè del tutto rinnegarlo. Da convinto millenarista, tuttavia del tipo più «moderato», Vittorino è molto vicino a Metodio da Olimpo [237].

[233] Per il millenarismo presso Cerinto e Papia vedi p. 331 nn. 220 e 222, presso Ireneo e Giustino Mazzucco - Pietrella, *Il rapporto* (come alla p. 330 n. 218), 38 ss.; cfr. Dulaey, *Victorin* I, 256-261.

[234] Tertullianus, *Adversus Marcionem 3,24,5* (*CCSL* 1, 542); Methodius, *Symposion 8,1 (237-238); 9,5 (253-255)* (*SC* 95, 264 ss., 267). Cfr. Daniélou, *Théologie,* 358; Simonetti, *Il millenarismo*, 54 ss.; Dulaey, *Victorin* I, 266 s.; II, 133.

[235] Curti, *Il regno*, 430.

[236] Vedi p. 331 n. 220. Tra i ricercatori moderni sostengono tale opinione praticamente tutti prima di Curti (*Il regno*, 423), ad esempio Bauer (*Chiliasmus* [come alla p. 330 n. 218], 1077), il quale definisce la conclusione del commento di Vittorino con «grob chiliastisch».

[237] Simonetti, *Il millenarismo*, 54 ss.; cfr. n. 234.

Diversamente si delinea il millenarismo di Vittorino nel *Tractatus de fabrica mundi.* Il suo linguaggio escatologico è il seguente [238]:

Hic est enim reuera futuri illius iudicii dies octauus, qui extra ordinem septimanae dispositionis excessurus est. ... Esaias quoque et ceteri collegae eius sabbatum resoluerunt, ut uerum illud et iustum sabbatum septimo miliario annorum obseruaretur. Quamobrem septem diebus istis Dominus singula milia annorum adsignauit. Sic enim cautum est: *In oculis tuis, Domine, mille anni ut dies una.* Ergo in oculis Dei singula milia annorum constituta sunt: *septem* enim habeo *oculos Domini.* Quapropter, ut memoraui, uerum illud sabbatum est septimum miliarium, in quo Christus cum electis suis regnaturus est. Septem quoque caeli illis diebus conueniunt...

Qui riscontriamo il concetto della settimana cosmica, dei sette millenni che corrispondono ai sei giorni della creazione del mondo e al settimo di riposo, nonché il concetto dei sette cieli. Questo concetto non ha nulla a che vedere con il millenarismo apocalittico della cultura asiatica, e non è neppure di origine asiatica bensì siriaca, derivato dalla sintesi di elementi giudaici, ellenistici e cristiani. Lo riscontriamo per la prima volta nella lettera di Barnaba [239]. Il primo a collegare la teoria sulla settimana cosmica – e specialmente la parte più interessante, ossia il riposo nel settimo millennio – con l'idea della vittoria di Cristo sull'Anticristo e il regno millenario sulla terra fu Ireneo [240], e dopo di lui Ippolito, il quale si discosta meno da Barnaba [241]. Quale è la collocazione di Vittorino in questo sviluppo? Dal passo citato non è del tutto chiaro se Vittorino si fosse distanziato dalla tradizione di

[238] *Tractatus 6-7* (D. 142,3 - 144,1; 222-225 [commento]).

[239] *Epist. 15,3-8* (*SC* 172, 182 ss.; con un esauriente commento); vedi J. DANIÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le cristianisme primitif,* «Vigiliae Christianae» 2 (1948), 1-16; *Théologie,* 359 ss.; DULAEY, *Victorin* I, 264 s.; II, 131 s. Sull'idea dei sette cieli vedi p. 306.

[240] *Adversus haereses 5,28,3; 5,30,4; 5,33,2* (*SC* 153, 358, 386, 408 ss.); DANIÉLOU, *Théologie,* 362 s.

[241] *In Danielem 4,23* (*SC* 14, 187 s.); DANIÉLOU, *Théologie,* 364.

Barnaba per avvicinarsi al millenarismo asiatico. Si potrebbe supporre che egli immaginava il regno di Cristo sulla terra con gli eletti allo stesso modo dei millenaristi, dal momento che colloca il giudizio finale, inteso come la fine del regno (a differenza di Barnaba) nell'ottavo giorno. Mentre nel Trattato Vittorino si presenta come aderente all'idea della settimana cosmica, collegandola appena percettibilmente (sostanzialmente meno di Ireneo) con il millenarismo messianico asiatico, nel Commentario si rivela vero millenarista sotto l'influsso della cultura asiatica, seppure in forma più spiritualizzata. Lo spiritualismo di Vittorino nella concezione del regno millenario si manifesta non solo come conseguenza della scuola alessandrina ma anche come conseguenza del suo sviluppo spirituale. Anche sotto questo aspetto il più vicino a Vittorino è il suo contemporaneo Metodio da Olimpo, il quale pure collegava l'idea della settimana cosmica con la tradizione della cultura asiatica nel millenarismo spirituale [242].

8. La lotta contro le eresie

All'ambito letterario eresiologico del cristianesimo primordiale apparteneva lo scritto perduto di Vittorino «Contro tutte le eresie», menzionato da Gerolamo [243]. Optato, vescovo di Mileva in Africa, colloca Vittorino al primo posto (prima di Zefirino e di Tertulliano) nell'elenco dei combattenti contro gli eretici del secondo secolo, contro i marcioniti, i patripassiani, gli gnostici, i montanisti ed altri [244]. Si è conservato, a dir il vero, uno scritto

[242] *Symposion 9,1 (236-237)* (*SC* 95, 264 ss.).

[243] Vedi p. 267 *supra*.

[244] *De schismate Donatistarum adversus Parmenianum 1,9* (*PL* 11, 898 s.): *Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus, et ceteri, usque ad Cataphrygas, temporibus suis a Victorino Petavionensi, et Zephirino Urbico, et a Tertulliano Carthaginensi, et ab aliis adsertoribus Ecclesiae catholicae superati sunt; ut quid bellum cum mortuis geris, qui ad ne-*

anonimo dal medesimo titolo (da alcuni attribuito a Vittorino) con descrizione sommaria delle 32 eresie, da quella di Dositeo alla patripassiana; tuttavia il fatto che l'autore di questo scritto mostra di avere una conoscenza molto superficiale dell'eresia di Marcione, il fatto che vi è usato un latino più elegante, diverso da quello di Vittorino, nonché le numerose discordanze di contenuto di questo scritto con i due conservati di Vittorino, mettono in dubbio questa ipotesi [245]. L'orientamento antieretico di Vittorino

gotium temporis nostri non pertinent? Optato nomina tra le eresie in primo luogo quella di Marcione, e tra gli oppositori Vittorino, pur essendo il più giovane dei citati. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXVI pertanto ha dedotto che Vittorino si dedicò soprattutto alla critica dell'eresia di Marcione. Questa deduzione è giusta solo in parte. Dello scritto antieretico di Zefirino si è persa ogni traccia, anche supponendo che l'abbia scritto (Ippolito [*Refutatio omium heresiarum 9,11*; *PG* 16, 3378 C] lo riteneva del tutto ignorante e analfabeta; v. HARNACK, *Geschichte* II/2, 201). La parte del leone nella lotta contro le eresie appartiene a Tertulliano, il quale oltre a scrivere una descrizione generale sulle eresie (*De praescriptione haeresiarum* [*CCSL* 1, 185-224]) scrisse pure saggi contro i singoli eretici (*Adversus Marcionem* [*CCSL* 1, 437-726]; *Adversus Valentinianos* [*CCSL* 2, 751-778]; *Adversus Praxean* [*CCSL* 2, 1157-1205]).

[245] Il breve scritto anonimo *Adversus omnes haereses*, che viene stampato come appendice alle opere di Tertulliano (*CCSL* 2, 1399-1410), certamente non è di Tertulliano, come aveva dimostrato con una serie di attendibili argomenti HARNACK, *Geschichte* II/2, 432 n. 2, essendo le divergenze tra lo scritto e le opere di Tertulliano troppo rilevanti. HARNACK, *Geschichte*, 430, in base al medesimo titolo riferito da Gerolamo per lo scritto di Vittorino (vedi p. 267; lo scritto era indubbiamente noto nel sec. IV, secolo in cui lo cita Gerolamo; HARNACK, *Geschichte,* 430 n. 4) e in base agli influssi (l'opera sarebbe la sintesi del *Sintagma* di Ippolito) tentò di dimostrare che si trattava molto probabilmente dell'opera di Vittorino. Con questa ipotesi contrastano vari fatti riguardanti il contenuto e la lingua: a) nella descrizione dell'eresia di Nicolò viene accentuato in Vittorino (n. 246) l'attributo della morale pubblica, nello scritto anonimo (*1,2*; p. 1402,16 ss.) e qui invece non viene neppure accennata la base per una critica; b) l'ordine di Vittorino degli eretici dall'inizio del II sec. (Valentinus, Cerinthus, Ebion; p. 316 n. 164) è diverso da quello dello scritto anonimo (Cerinthus [*3,2*], Ebion [*3,3*], Valentinus [*4,1-6*]; Vittorino non cita Carpocrate, mentre l'autore dello scritto ne dà la precedenza a Cerinto ([*3,1*]); c) Vittorino usa come sinonimo dell'eresia di Nicolò l'espressione «doctrina di Balaam» (*In Apoc. 2,3* [D. 58,2]), mentre l'anonimo autore non conosce questa espressione; d) nel caso dell'eresia di Marcione l'autore attribuisce l'essenza della dottrina di Marcione al suo maestro Cedrone (*6,1*). È difficile immaginare che Vittorino non abbia distinto questi due eretici (cfr. HAUSSLEITER, *Prolegomena*, XXVI); e) molto sommaria è alla fine la descrizione dell'eresia patripassiana (*8,4*; p. 1410): *Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit. Hic deum patrem omnipotentem Iesum Christum esse dicit; hunc crucifixum passumque, contendit mortuum; praeterea se ipsum sibi sedere ad dexteram suam cum profana et sacrilega temeritate proponit*. Dal frammento risulta che l'autore non cita Sa-

traspare anche dal Commentario all'Apocalisse. In esso l'autore confuta singolarmente le eresie menzionate nell'Apocalisse e quelle menzionate dalla tradizione di quel tempo. Queste eresie del tardo periodo apostolico al tempo di Vittorino non erano ormai più attuali. Nel commentario alle lettere indirizzate ai due angeli delle chiese di Pergamo e di Tiatara (Apoc. 2,12 ss.) viene menzionata l'eresia di Nicolò ossia di Bileamo, diffusa nelle città dell'Asia Minore alla fine del primo secolo. Si tratta di una specie di misticismo sincretico, le cui caratteristiche principali erano il libertinismo sessuale e l'usanza di mangiare il cibo consacrato, destinato agli dei [246]. Al periodo apostolico appartengono le eresie la

bellio, e ciò significa che Vittorino non è l'autore dello scritto. Siccome non risulta che Tertulliano abbia affrontato Sabellio, e su Zefirino non si sa nulla di attendibile, riteniamo in base alla testimonianza di Optato (vedi n. 244) che fu Vittorino ad aggredire Sabellio. Il Vittorino indicato nella citazione come critico della dottrina di Praxea quasi certamente non è il vescovo di Poetovio; in questo caso infatti lo scritto sarebbe posteriore alla morte di Vittorino, nel sec. IV, e ciò non corrisponderebbe al contenuto. HARNACK, *Geschichte,* 431 n. 4 ritiene che si tratti del papa Vittorio (189-198/9); f) la lingua dello scritto è piuttosto differente da quella di Vittorino. Vi si riscontrano sì grecismi simili (ad esempio *kata Aeschinen* [7,2]; presso Vittorino *cata Iohannem* (*In Apoc. 4,4*; D. 66,1), ma lo stile e lo spirito della lingua sono diversi; g) le condizioni descritte nello scritto anonimo corrispondono a quelle di Roma nel periodo tra il II e il III sec. e non alle condizioni nella lontana diocesi di Poetovio un secolo più tardi (BARDY, *Victorin*, 2885). Questo argomento è tra tutti il meno convincente: non dobbiamo infatti sottovalutare i contatti molto probabili di Vittorino con Roma (Vittorino conosceva le opere di Ippolito, vedi DULAEY, *Victorin* I, 288-293; II, 146 ss.; cfr. p. 283 n. 54, p. 288 s., p. 319 n. 175, p. 336). E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts*, «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.- hist. Abteilung», Jahrgang 1938, Heft 3, 38-45 fece l'ipotesi che nel nostro caso si trattasse di un lavoro scritto in greco a Roma al tempo del papa Zefirino (198/9 - 217/8). Lo scritto sarebbe stato tradotto e rielaborato in latino. Con questa ipotesi possiamo eliminare tutte le incongruenze di contenuto mettendo in chiaro l'inferiorità del contenuto e della forma dello scritto ma non possiamo escludere l'incongruenza linguistica tra le due opere conservate di Vittorino e questo scritto. Può darsi che *Adversus omnes haereses* sia la traduzione dello scritto antieretico di Zefirino. Comunque sia, questa traduzione non fu fatta dal vescovo di Poetovio bensì da un altro, ignoto autore. Secondo DULAEY, *Victorin* I, 45-50; II, 23-26, che respinge energicamente le tesi di Harnack e Schwartz, alcuni punti (peraltro non sostanziali) sono in comune tra Vittorino e questo scritto sull'utilizzo del *Sintagma* di Ippolito come di fonte comune.

[246] *In Apoc. 2,1* (D. 56 s.; 163 s. [commento]), cfr. ALLO, *Saint Jean*, 57 ss.; LÄPPLE, *L'Apocalisse,* 85 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* I, 311 (198); SCHÄFKE, *Frühchristlicher Widerstand*, 497 s. Secondo il parere di DULAEY, *Victorin* I, 46 ss.; II, 24 s. appare in Vittorino la tendenza a mitigare i rimproveri nei riguardi dell'eresia; Vittorino infatti

cui diffusione viene menzionata da Vittorino come occasione della composizione dell'evangelo da parte di Giovanni. Queste eresie venivano diffuse da «Valentino, Cerinto, Ebione e da altri discepoli di satana» [247]. Mentre in questo passo si limitò a menzionare come eretico il più grande gnostico Valentino, Vittorino si occupò della sua dottrina probabilmente nello scritto «Contro tutte le eresie»: Optato ci informa infatti che Vittorino aveva combattuto anche contro questo gnostico [248]. Vittorino nei suoi scritti conservati si avventò molto polemicamente contro i due errori gnostici: l'idea del ruolo degli angeli nella creazione del mondo [249] e quella del rifiuto della resurrezione dei giusti. Vittorino infatti in vari passi sottolinea la vittoria di Cristo sulla morte, interpretando così l'idea secondo cui dopo la morte sulla croce discese per tre giorni agli inferi dove redense i giusti dai vincoli della morte [250]. Cerinto, eretico dei primordi del cristianesimo, ebbe poca influenza sul successivo sviluppo del cristianesimo. Siccome già Vittorino lo condanna come uno dei discepoli di satana è chiaro che, da millenarista, si distanziò dal millenarismo materialista di questo eretico; sembra perciò superflua la nota di Gerolamo alla fine della redazione del Commentario [251]. La setta giudaico-cristiana degli ebioniti, l'unica ancora esistente al tempo di Vittorino nel più ampio ambito territoriale della Palestina, non aveva preso il nome da Ebione, come pensava anche Vittorino, evidentemente sotto l'influsso della tradizione cristiana, ma dal termine ebraico ebion – povero [252]. Vittorino non nomina altre eresie del

quale unico scrittore latino non indica il diacono Nicolò quale eresiarca e quale unico scrittore accenna alla εἰδωλόθυτα solo dopo l'espulsione degli spiriti (... *ficti homines et pestiferi Nicolai ministri fecerunt sibi haeresim, ut delibatum exorcizaretur ut manducari posset*...; D. 56, 17 ss.).

[247] *In Apoc. 11,1* (D. 92,4-6; vedi p. 316 n. 164); sulla successione degli eretici, uguale a quella di Ireneo, cfr. DULAEY, *Victorin* I, 49; II, 15 s. n. 91.

[248] Vedi n. 244; QUASTEN, *Patrologia* I, 229 s. e FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 45-54 (11-16).

[249] Vedi p. 304 n. 121 e NAGY, *A Pannoniai,* 34.

[250] Cfr. pp. 345 s. n. 267.

[251] D. 130,41-42; cfr. p. 331 n. 222 *supra.*

[252] DANIÉLOU, *Théologie,* 68 ss.; DULAEY, *Victorin* I, 49; II, 26.

tardo periodo apostolico; in effetti tralasciò le sette meno importanti delle quali non si è conservato quasi nulla all'infuori del nome [253]. Di queste eresie dice che erano «sparse per il mondo». In realtà la patria di tutte, eccetto della valentiniana (che cade già nel periodo postapostolico) [254], erano e rimasero l'Asia Minore e la Palestina.

Molto più interessante della critica delle vecchie eresie del tempo apostolico, alla fine terzo secolo già quasi estinte, è la lotta di Vittorino contro le eresie più recenti che si erano sparse molto più estesamente delle precedenti ed erano state per il loro contenuto molto più attraenti, e molto più pericolose per il cattolicesimo. Tali erano l'eresia marcionita e la patripassiana.

Che Vittorino abbia combattuto la dottrina di Marcione ce lo riferisce Optato di Mileva [255]. Nel Commentario il nome di Marcione non viene menzionato, e tuttavia Vittorino in due passi affrontò l'essenza stessa della sua dottrina. Il punto di partenza dell'eresia di Marcione è la separazione completa tra il Vecchio ed il Nuovo Testamento: il suo pensiero fondamentale è l'inconciliabile contrasto tra la giustizia e la grazia, tra le leggi e gli evangeli, tra il giudaismo ed il cristianesimo. Il Dio giudaico, Creatore, non si identifica con il Dio cristiano e padre di Cristo. Al fine di creare una solida base per la diffusione della propria dottrina, Marcione preparò una speciale «Bibbia» respingendo del tutto il Vecchio Testamento e conservando del Nuovo solo l'evangelo, mutilo, di Luca e dieci lettere di Paolo, dalle quali espunse tutto ciò

[253] Tali sette erano gli elcasaiti, i mandei, gli aderenti alla gnosi samaritana ecc.; Quasten, *Patrologia* I, 225 ss.; Daniélou, *Théologie*, 76 ss., 82 ss.

[254] *...cetera scola (Satanae) sparsa per orbem...* (*In Apoc. 11,1* [D. 92,5 s.]); cfr. p. 316 n. 164 *supra*.

[255] Vedi pp. 337 s. n. 244. Molto problematica è a questo proposito la comunicazione di Isidorus, *De viris ill. 8 (10)* [*PL* 83, 1088]): *Victorinus episcopus composuit et ipse versibus duo opuscula admodum brevia: unum adversus Manichaeos reprobantes Veteris Testamenti deum, veramque incarnationem Christi contradicentes; alium autem adversus Marcionistas, qui duo principia, id est, duos deos fingunt: unum malum, justum creaturarum conditorem et retributorem factorum, alterum bonum, animarum susceptorem et indultorem criminum.* Cfr. Napotnik, *Sveti Viktorin*, 93 ss.

che gli ricordava il giudaismo [256]. Vittorino respinse l'insuperabile antagonismo tra il giudaismo ed il marcionismo con il bel paragone dell'imperfezione dell'una e dell'altra dottrina [257]. Respinse pure la concezione di Marcione delle due diverse divinità, della giudaica e della cristiana, ossia del Dio del Vecchio e di quello del Nuovo Testamento, sottolineando chiaramente che si tratta in ambedue i Testamenti del medesimo Dio [258]. Il fatto che Vittorino sottolinei ripetutamente l'unitarietà della Bibbia, il legame inseparabile delle sue due parti, potrebbe essere motivato dal suo atteggiamento antimarcionita [259]. Qui possiamo solamente supporre che Vittorino si sia dedicato particolarmente all'esegesi dei libri dell'Antico Testamento per opporsi al marcionismo il quale respingeva totalmente il Vecchio Testamento [260]. Considerando che l'eresia marcionita aveva molto successo nella sua missione, essendo ancora nel IV secolo diffusa nella maggior parte del mondo cristiano [261], possiamo supporre che essa sia stata ben nota, se non già pericolosa, anche nella Poetovio di Vittorino.

Vittorino si occupò anche della critica all'eresia patripassiana [262]. Optato di Mileva sostiene che egli lottò, così come Tertul-

[256] HARNACK, *Marcion,* 30-73.

[257] *In Apoc. 4,5* (D. 70,17-22): *Haeretici autem qui testimonio prophetico non utuntur, adsunt eis animalia, sed non uolant, quia sunt terrena. Iudaei autem qui non accipiunt noui testamenti praedicationem, (adsunt eis* alae, *sed non uiuunt, id est inanem uaticinationem) hominibus adferunt non audiendam, facta dictis non conferentes.* Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 171 s.

[258] *In Apoc. 4,1* (D. 64,4-8): *Satis autem et plene patefactum est, quando Christus cum corpore in caelis ad Patrem ascendit. Vocem autem quam audierat, cum dicat illam secum locutam esse: sine contradictione arguuntur contumaces, ipsum esse qui uenit ipsum quem (per) prophetas locutum.* Molto più chiaramente ed elegantemente si espresse Gerolamo (H. 45,13-19). Cfr. *In Apoc. 1,4* (D. 50,8-9): ... *ipsum esse, qui et nunc euangelii bona et prius per Moysen legis notitiam uniuerso orbi protulit.*

[259] *Tractatus 9* (D. 146 s.); *In Apoc. 1,4* (D. 50,9-12); *4,2* (D. 64,3-7); *5,3* (D. 76,2 ss.); *10,2* (D. 90,3 ss.); cfr. *infra* pp. 343 s. n. 265; FISCHER, *Die Einheit*, 100 s. e specialmente DULAEY, *Victorin* I, 89-92; II, 50 s.

[260] Questa ipotesi era sostenuta da NAGY, *A Pannoniai*, 34.

[261] EPIPHANIUS, *Haereses 42,1* (*PG* 41, 696): HARNACK, *Marcion*, 153 ss.; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 70 (28).

[262] L'eresia veniva chiamata a Roma, in Africa e ad Aquileia patripassiana (DE

liano ed il papa Zefirino, contro le dottrine di Praxeas e di Sabellio, due principali rappresentanti dell'eresia patripassiana [263]. Considerando il fatto che, com'è noto, Tertulliano attaccò solamente Praxeas, mentre Zefirino sarebbe, secondo Ippolito, caduto personalmente in questa eresia, possiamo ritenere l'informazione di Optato come una dimostrazione che Vittorino si confrontò almeno con la dottrina di Sabellio.

Anche nel Commentario di Vittorino si possono riscontrare riflessi dei conflitti trinitari degli inizi del III secolo. Da queste molto probabili reminiscenze possiamo dedurre che Vittorino era conscio dei pericoli del monarchianismo dinamico ossia dell'adozionismo che negava la natura divina di Cristo [264]. Vittorino parla in diversi passi della passione e della risurrezione di Cristo, figlio di Dio, che con i suoi attributi divini si eleva sopra tutti gli altri esseri nel cielo, in terra e negli inferi [265]. Con la sua venuta al mon-

Rubeis, *MEA*, 68 s.) e anche monarchianismo (modalistico) dal motto *monarchiam tenemus* (Tertullianus, *Adversus Praxean 3,2* [*CCSL* 2, 1161]) o sabellianismo (dal nome dell'ultimo grande rappresentante), diffusa soprattutto in Oriente. Essa è nota soprattutto attraverso gli scritti polemici di Ippolito (*Contra Noetum* [*PG* 10, 803-830]), di Tertulliano (*Adversus Praxean* [*CCSL* 2, 1157-1205]) ed Epifanio (*Haereses 62* [*PG* 41, 1052-106]). L'essenza dell'eresia, che si divulgava soprattutto tra i fedeli semplici, è nella concezione di Dio come unica persona e che il Padre, il Figlio (e lo Spirito Santo) sono nomi di un'unica persona divina. Pertanto, secondo il loro pensiero, in realtà non Cristo bensì Iddio stesso, si incarnò, soffrì sulla croce e risuscitò (*Pater passus est,* da qui il nome di patripassiani). L'eresia ebbe inizio in Asia Minore (Noetos di Smirne), quindi si propagò a Roma, ove si costituì il centro principale (Praxeas, poi Sabellius), e quindi in Africa. Già Praxeas, e ancor più Sabellio, si distaccarono dalle iniziali rigide posizioni patripassiane: secondo Praxeas il Padre avrebbe sofferto assieme al Figlio (dottrina patriconpassiana); Sabellio considerava lo Spirito Santo come la terza modalità in cui si esprime la persona divina. Secondo la testimonianza di Ippolito, caddero nell'eresia anche il papa Zefirino (198/9-217) e Callisto (217-222); quest'ultimo però si convertì dopo l'elezione a pontefice e scomunicò Sabellio. Dopo questa condanna il patripassianismo si estinse in Occidente; in Oriente invece, soprattutto in Cirenaica, durò fino attorno all'anno 260 quando lo avversò Dionigi Alessandrino. Vedi Bardy, *Monarchianisme,* DTC 10/2 (1929), 2193-2209; Fliche - Martin, *Storia* II, 155-164 (87-92).

[263] Vedi *supra* p. 337 n. 244.

[264] È antiadozionistica l'accentuazione di Vittorino della natura divina di Cristo, ad esempio *In Apoc. 4,4* (D. 68,26-29); cfr. Nagy, *A Pannoniai,* 50, 52.

[265] Il libro dei sette sigilli citati dall'Apoc. 5,1 ss. significa secondo Vittorino (*In Apoc. 5,1*; D. 74,2-4) *uetus testamentum ..., quod est datum in manu Domini nostri, qui accepit a Patre iudicium.* È sigillato come testamento e diventa valido appena dopo la

do nella figura umana, con la sua passione e risurrezione sarebbe simile al sole [266]. In più passi Vittorino, nel Commentario ed anche nel suo «simbolo di fede», afferma che Cristo vinse la morte ossia gli inferi. Proprio nell'accento della vittoria di Cristo sulla morte è da ricercare il senso dell'interpretazione della formula *de-*

morte del testatore: *Nulla lex testamentum dicitur nec testamentum aliud nominatur, nisi quod faciunt morituri; et quodcumque intrinsecus testati sunt, signata sunt usque ad diem mortis testatoris* (*In Apoc. 5,2* [D. 76,19-22]; M. KASER, *Das römische Privatrecht* II, München 1975, 477 ss.). L'apertura del testamento (lo staccare dei sigilli; cfr. KASER, *op. cit.*, 484 s.) significava morire e salvare l'umanità (*In Apoc. 5,1* [D. 74,7 s.]: *Aperire autem testamentum pati et pro hominibus mortem deuincere est*), di ciò era capace solo Cristo, figlio di Dio (*In Apoc. 5,1* [D. 74,8-11]: *Hoc dignus facere* nemo est inuentus neque *in angelis* in caelo *neque in hominibus* in terra *neque inter animas sanctorum in requie, nisi solus Christus filius dei...*). Essendo però Cristo come Dio testatore (*testator*) e avendo vinto la morte, divenne giustamente erede (*heres*); «ereditò» l'umanità per salvarla: *Et quia ipse erat testator et mortem deuicerat, ipsum erat iustum constitui heredem (a) Deo, ut possideret et substantiam morientis, id est membra humana... Ideo merito modo resignatur per* agnum occisum, *qui tamquam* leo *confregit mortem et quae de se praenuntiata fuerant repleuit (et hominem liberauit), id est carnem de morte, et accepit possessionem substantiae morientis, id est membrorum humanorum. Sicut per unum corpus omnes homines debito mortis successerant, sic per unum corpus uniuersi credentes in uitam aeternam resurgent* (*In Apoc. 5,1-2*; D. 74,14 ss.; 76, 22-29; 174 s. [commento]). La considerazione di Vittorino sulla missione di Cristo rispecchia l'inseparabile legame di entrambi i Testamenti, ed è rivolta come tale probabilmente contro il dualismo degli gnostici, soprattutto contro l'eresia di Marcione. Con questa dimostrazione Vittorino procedeva sulle orme di Ireneo (DULAEY, *Victorin* I, 280 s.; II, 142 [con le citazioni di Ireneo]), Vittorino seguiva poi Lattanzio (*Divinae institutiones 4,20* [*CSEL* 19, 364 ss.]; FISCHER, *Die Einheit*, 96 ss.; DULAEY, *Victorin* I, 316 s.; II, 159). È possibile inoltre intravvedere nel profilo chiaramente descritto del ruolo di Cristo nella redenzione dell'umanità in rapporto a Dio Padre una punta polemica contro i monarchiani.

[266] *In Apoc. 1,3* (D. 48,1-6; 155 s. [commento]: In facie *autem* claritas solis. *Facies eius apparitio illius fuit, qua locutus est hominibus facie contra faciem. Solis autem gloria minor est quam gloria Domini. Sed propter ortum et occasum et rursus ortum, quod natus sit et passus et resurrexit, ab eodem dedit similitudinem scriptura faciem eius gloriae solis*). *In Apoc. 10,1* (D. 88,2-7: ... et facies eius tamquam sol... *Dominum nostrum significat, sicut superius enarrauimus de* facie eius tamquam solis, *id est de resurrectione*). Potremmo esprimere solo come prudente ipotesi l'idea secondo cui Vittorino, il quale operava in uno dei centri del mitraismo in Pannonia, alludesse con questo paragone a Mitra o addiritura a *Sol invictus*, venerato soprattutto dagli imperatori illirici del suo tempo. L'ipotesi deve rimanere tale anche per il fatto che il paragone di Cristo con il sole nelle figurazioni cristiane non è qualcosa di eccezionale (a tale idea ci riporta *Passio SS. Quattuor coronatorum auctore Porphyrio 19* [*AA SS* Nov. 3, 1910, 776 D]; RUFINUS, *Exposotio symboli 5* [*CCSL* 20, 140,8-10]; CHROMATIUS, *Tractatus 19,5,5* [*CCSL* 9 A, 289,137 ss.]; cfr. F.J. DÖLGER, *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne*, «Antike und Christentum»

scendit in infera – che si riscontra anche nel simbolo di fede aquileiese. Questo accento è probabilmente il riflesso polemico non solo nei confronti degli gnostici ma anche dei manichei che negavano la risurrezione dei morti [267].

Optato ci informa infine che i tre scrittori antieretici si batterono contro il montanismo ovvero contro «l'eresia frigia», come veniva chiamata dalla regione della sua origine. Tertulliano quale combattente contro il montanismo non c'entra, essendo egli stes-

6 [1950], 1-56, specialmente 9, 16, 22, 46; Christe, *Traditions*, 120 s.; Dulaey, *Victorin* I, 155 s.; II, 80). L'adorazione del sole come divinità era nel sec. IV e anche nel V una realtà, infatti anche Patricius (*Confessio 60* [*SC* 249, 130]) riferisce in una forma paragonabile a quella di Vittorino nella descrizione del sole: *Nam sol iste quem videmus (ipso) iubente propter nos cottidie oritur, sed numquam regnabit neque permanebit splendor eius, sed omnes qui adorant eum in poenam miseri male devenient; nos autem, qui credimus et adoramus solem verum Christum, qui numquam interibit...*

[267] Vittorino esprime la vittoria di Cristo sulla morte con i seguenti nessi verbali: *morte deuicta* (*In Apoc. 4,4* [D. 68,33]; *11,1* [D. 92,12; cfr. n. 191]); *mortem deuincere* (*In Apoc. 5,1* [D. 74,8]); *post mortem deuictam* (*In Apoc. 1,2* [D. 48,3]); *ad mortem deuincendam* (*In Apoc. 4,4* e *5,2* [D. 68,31 e 74,5]); *quia mortem deuicit* (*In Apoc. 5,2* [D. 74,7]); *qui mortem deuinceret* (*In Apoc. 4,7* [D. 72,6]); *et mortem deuicerat* (*In Apoc. 5,1* [D. 74,15]), *confregit mortem* (*In Apoc. 5,2* [D. 76,24]); *debellato inferno* (*In Apoc. 1,1* [D. 46,13]). L'espressione *morte deuicta*, riferita a Cristo, che così spesso e in connessioni così diverse incontriamo presso Vittorino, è piuttosto rara, ma non eccezionale (Hanson, *SC* 249, 75 s. n. 4 cita oltre a Vittorino e Patrizio [p. 327 n. 208] anche Priscillianus, *Liber apologeticus, Tract. 1 (3); 4 (79)* [*CSEL* 18, 5,23; 60,7]), e *Hymnus sancti Severini* (*CSEL* 9/2, 72,19; tuttavia in questo caso l'espressione non si riferisce direttamente a Cristo bensì alla miracolosa resurrezione del presbitero Silvino, eseguita *precibus peractis* da s. Severino). L'immagine di Cristo vincitore della morte, espressa con fraseologia simile o uguale a quella di Vittorino, era presente presso gli autori aquileiesi. Alcuni esempi più significativi: Rufinus, *De benedictionibus patriarcharum 1,6* (*CCSL* 20, 194,41 s.: *...(Christus) in somno sicut leo fuit vincens omnia et debellans, et destruxit eum qui habebat mortis imperium*; per i rimanenti esempi cfr. sopra pp. 130 s.); Chromatius, *Sermo 8,4* (*CCSL* 9 A, 36,88: *Christo... qui triumphato diabolo et morte divicta*); *Sermo 16,2* (p. 73,36 s.: ... *quia morte sua Christus mortem destruxit, inferna calcavit...*; p. 73,42 s.: *Christus... ut mortem moriendo deviceret*; p. 73,55: ... *hac nocte mors destructa est*); *Sermo 17,1* (p. 76,4) e *17,2* (p. 76,28 s.); *Sermo 25,4* (p. 121,90 ss.); *Sermo 30,1* (p. 136,1 s.); *Tract., prol. 8* (p. 189,160); *Tract. 2,5* (p. 204,122: *Illic ruina mortis, hic triumphus victoriae*); Venantius Fortunatus, *Ad Felicem episcopum de Paschate resurrectionis Domini* (*PL* 88, 131 s.: ... *triumphanti post tristia tartara Christo... Deus infernum vicit...*). Tra le fonti dell'ambito di influenza aquileiese merita accennare alla traduzione latina dell'ordine ecclesiastico egiziano della fine del IV sec. che è stato scoperto nel palinsesto veronese della fine del V sec. con una terminologia molto simile (Hippolyte de Rome, *Traditio apostolica 4* [*SC* 11 bis, 50]: *Quicumque traderetur vo-*

so montanista. Il papa Zefirino, intorno al 200, dopo la relazione alquanto generica di Tertulliano, condannò il montanismo [268]. Della lotta di Vittorino contro il montanismo sono rimaste nei suoi scritti poche tracce. Probabilmente si riferisce ad esso la sua interpretazione delle false profezie [269]. Il vescovo di Poetovio aveva anche alcuni tratti in comune con i montanisti, aderenti al millenarismo.

Sia il Trattato sia il Commentario rispecchiano la posizione negativa di Vittorino nei confronti dei Giudei, i quali vengono collocati nel medesimo novero dei persecutori di Cristo [270]. Nell'opera sono pressoché assenti le invettive contro i pagani, con un'unica eccezione che Gerolamo nella sua redazione completò in modo da interpretarla in senso antieretico [271].

luntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet...). L'immagine della vittoria di Cristo sulla morte è dal punto di vista del contenuto logicamente elemento integrante dell'immagine della venuta di Cristo agli inferi, viva soprattutto nella chiesa aquileiese (vedi pp. 129 ss.). Che senso ha l'insistente spiegazione relativa alla vittoria sulla morte e sugli inferi? Per lui gli *inferi* non sono solo l'inferno ove soffrono i peccatori (*In Apoc. 20,2* [D. 116,23]: *castigatio est in infernum*), bensì il luogo ove riposano i santi aspettando la resurrezione (*In Apoc. 6,4* [D. 88,15-18]: *... sub qua est infernum, remota a poenis et ignibus regio, requies sanctorum, in qua quidem uidentur ab impiis et audiuntur iusti, sed neque illi ad illos transire possunt*; cfr. GRESHAKE - KREMER, *Resurrectio* [come p. 332 n. 224], 180 ss.). Possiamo supporre che si tratti del riflesso della polemica contro gli eretici che rifiutavano la fede nella resurrezione dei giusti, come ad esempio gli gnostici (questi respingevano la credenza nella resurrezione dei corpi; cfr. GRESHAKE - KREMER, *Resurrectio*, 175 ss. e A. ORBE, *El «Descensus ad inferos» y san Ireneo*, «Gregorianum» 68 [1987], 488 ss.), marcioniti (secondo Marcione Cristo non avrebbe salvato i patriarchi dell'antico testamento ed i profeti poiché avevano servito il Dio Giudaico; cfr. HARNACK, *Marcion*, 130 s.; ORBE, *op. cit.*, 486 ss.) ed i manichei (cfr. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1924⁹, 467 ss.).

[268] FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 79 (37).

[269] *In Apoc. 2,4* (D. 58 s.; 156 [commento]): *Sed et ibi quoque esse faciles homines ad illicitas paces dandas et nouas prophetias adtendendas ostendit et arguit et praemonet ceteros, quibus non placet hos fieri, qui cognoscunt nequitias aduersarii...* Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 223; II, 107; ŠPELIČ, *Il profetismo*, 69.

[270] *In Apoc. 4,5* (D. 70,19-22); *13,3* (D. 106,5-6).

[271] In Apoc. 13,4 (D. 108 ss.). Presso Gerolamo (H. 131,6-7) all'accenno *aspernatio* segue un breve commento: *quod idola pro eo coluntur, uel dogma haereticorum in ecclesiis introducitur.*

9. Il cristianesimo a Poetovio negli scritti di Vittorino

Una delle questioni fondamentali nell'interpretazione storica delle opere di Vittorino è fino a che punto abbiano influito sui suoi scritti il suo tempo ed il suo ambiente nel senso stretto della parola, ovvero in qual misura è possibile riconoscere, dalle opere conservate di Vittorino, le condizioni della comunità cristiana di Poetovio di quel tempo. Dato il carattere delle sue opere – si tratta infatti di scritti teologici la cui tematica non riguarda il presente bensì il passato, il lontano futuro e l'eternità – vi sono possibilità molto limitate di ricerca in questo senso. Ci si trova nel continuo pericolo di sconfinare, nell'interpretazione delle singole testimonianze dell'autore, e di attribuire a queste un'importanza e un senso che l'autore non intendeva dare.

Le seguenti considerazioni saranno pertanto prevalentemente ipotetiche anche perché non è possibile accogliere o respingere alcuna delle supposizioni mediante l'analisi dei ritrovamenti materiali relativi al cristianesimo dei primordi, non essendone finora venuti alla luce [272]. Siamo però convinti che gli scritti di Vittorino possono dare almeno un'immagine approssimativa della vita dei cristiani poetoviesi nella seconda metà del III secolo.

Dalle opere di Vittorino non è dato di sapere chi abbia introdotto il cristianesimo in questi luoghi. Tuttavia la posizione decisamente antieretica dell'autore dimostra che i cristiani di Poetovio conoscevano il pericolo delle eresie e che la loro comunità, le cui origini potevano risalire al tempo dei Severi, era abbastanza consolidata. Allora infatti si diffusero le eresie che Vittorino combatteva. L'atteggiamento polemico nei confronti dei Giudei fa pensare a una presenza dell'elemento ebraico in città, malvisto dai cristiani. Più difficilmente si potrebbe parlare di una presenza giudaico-cristiana, come nella vicina Aquileia [273], ma non

[272] Cfr. pp. 185, n. 432.
[273] Vedi pp. 108 ss.

è da escludere questa probabilità dal momento che proprio dagli scritti di Vittorino traspaiono alcuni lineamenti giudaico-cristiani. Si può supporre che il nucleo della comunità cristiana di Poetovio fosse composto dagli elementi immigrati greco-orientali in parte latinizzati, come traspare dall'orientamento spirituale e culturale del suo vescovo. La popolazione immigrata italica e quella autoctona latinizzata erano molto verisimilmente partecipi dell'azione missionaria di Vittorino. Ed egli probabilmente preferì usare la lingua latina invece della greca, a lui più vicina, ritenendo di poter in tal modo consolidare meglio il cristianesimo tra la maggioranza della popolazione; così si potrebbe spiegare anche la sua esegesi della Sacra Scrittura e dell'evangelo di Matteo in particolare [274].

La comunità cristiana viveva sotto l'incubo della persecuzione. L'insicurezza della situazione giuridica dei cristiani ed il pericolo potenziale della persecuzione non significano necessariamente che i testi di Vittorino conservati siano stati scritti subito dopo una tale esperienza (ad esempio prima o intorno al 260): la disposizione critica poteva infatti ripetersi anche più tardi (ad esempio al tempo degli imperatori mal disposti verso il cristianesimo quali erano Aureliano e Caro). Vittorino in alcuni passi allude alla persecuzione dei cristiani riferendosi a coloro che sopportavano coraggiosamente la difficile prova [275]. Anche il rappor-

[274] Dal sec. III in poi la catechesi del battesimo a Roma e altrove in Occidente si basava sugli scritti di Giovanni, soprattutto sull'introduzione al Vangelo di Giovanni (GEORGE - GRELOT, *Introduction* IV, 97). Tuttavia dagli scritti di Vittorino non si ha l'impressione che gli scritti di Giovanni abbiano soppiantato il Vangelo di Matteo come base della catechesi; il vescovo di Poetovio cita Matteo (30 citazioni) più spesso di Giovanni (20 citazioni), quello di Marco (6 citazioni) e di Luca (13 citazioni) tanto meno. Egli scrisse inoltre il commento al Vangelo di Matteo e non a quello di Giovanni. Di fatto tutti gli esegeti latini fino a Gerolamo commentavano il Vangelo di Matteo e nessuno quello di Giovanni (vedi la tavola 6, pp. 295 ss.).

[275] *In Apoc. 1,8* (D. 56,1-2: *ad eos qui locis crudelibus inhabitant inter persecutores et perseuerant esse fideles*); *10,3* (D. 92,2-5: Dulce esse in ore *praedicationis est fructus loquenti et audientibus dulcissimus, sed praedicanti et perseuerantibus in mandatis per passiones* amarissimus); cfr. *In Apoc. 12,5* (D. 102,3 s.: *uindictam de persecutoribus manifestat*); *13,3* (D. 106,5: *Iudaeis et persecutoribus Christi*).

to negativo di Vittorino verso lo stato romano ed il «fondamentalismo» dei suoi principi millenaristi avrebbero potuto essere l'espressione di situazioni tese e insicure nella comunità cristiana [276]. Con l'immagine della vicina parusia il vescovo di Poetovio è simile al suo molto più noto e più anziano contemporaneo ed autorevole compagno cartaginese Cipriano [277].

Una delle principali caratteristiche della vita quotidiana della comunità di Poetovio era la tendenza alla penitenza e l'inclinazione all'ascetismo. Vittorino condanna ogni sorta di debolezza nei cristiani, come si può dedurre non solo dagli studi delle sacre scritture ma anche dalla sua attività pastorale: condanna coloro che peccano sotto l'apparenza della misericordia e trascinano gli altri nel peccato; coloro che sono volubili e vuoti, e sono cristiani solo di nome; coloro che sono cristiani solamente in teoria ma non nella pratica. La penitenza è l'unica salvezza anche per i cristiani ricchi, mondani, che leggono la Sacra Scrittura ma non irradiano la fede [278]. Nei suoi scritti egli mostra la massima benevolenza verso i cristiani perseveranti, impavidi e umili, con la fede nel cuore sebbene poco istruiti nelle sacre scritture [279]. Tale giudi-

[276] Sul rapporto di Vittorino verso lo stato romano, che è radicalmente negativo (così come presso Ippolito, Tertulliano e Cipriano, diversamente come ad esempio presso Origene) cfr. Paschoud, *La doctrine*, 46-57. Dulaey, *Victorin* I, 266 collega il millenarismo di Vittorino (a dir vero «candide et non militant») con la disposizione fondamentalistica delle comunità perseguitate.

[277] Cfr. Cyprianus, *De dominica oratione 13; 19* (*CSEL* 3/1, 265 ss.); *Mort. 2,25* (*CSEL* 3/1, 295 ss.); Paschoud, *La doctrine* 55. Sulle numerose analogie tra Vittorino e Cipriano i quali dovettero confrontarsi con simili problemi, cfr. Dulaey, *Victorin* I, 224 s.; II, 108 s.

[278] *In Apoc. 1,8* (D. 54 ss., dove sono enumerati i seguenti gruppi dei cristiani cattivi: ... *homines in ecclesia dissipatores et pestiferos... qui sub praetextu misericordiae inlicita peccata in ecclesia inducendo docent alios ea facere... qui sunt in ecclesia faciles... qui neglegentes nomine tantum christiani sunt... qui student scripturis et laborant cognoscere arcana praedicationis et Dei opus facere nolunt, id est misericordiam et amorem*); *3,3* (D. 62,1-7: ... *homines locupletes, credentes in dignitatibus collocatos, sed credentes ut homines locupletes, apud quos in cubiculo scripturae quidem tractantur, foris autem an sint fideles a nemine intelleguntur, scilicet iactantes et dicentes se omnia cognoscere, praediti fiducia litteraturae, opera autem uacantes*). Cfr. Špelič, *Nekaj potez* (Alcuni tratti), 35.

[279] *In Apoc. 1,8* (D. 56,6 s.: *eos qui locis crudelibus inhabitant inter persecutores et perseuerant esse fideles*); *3,2* (D. 60,2-5: *qui humiles in saeculo et rusticani in scripturis et fidem immobiliter tenent nec omnino ullo casu timefacti retrahuntur a fide*).

zio sui buoni cristiani, scritto nel commentario alle lettere agli angeli delle sette chiese asiatiche, corrisponde alla nostra idea riguardante il carattere del nucleo della comunità cristiana di Poetovio nei primordi, quando abbracciavano il cristianesimo prevalentemente coloro che erano più entusiasti e più forti di carattere fra le persone semplici e meno istruite. Numerosi casi negativi dimostrano che la comunità cristiana nel circondario di Poetovio era già differenziata sia nell'aspetto sociale sia in quello culturale: oltre ai fedeli indigenti e modesti c'erano anche quelli (relativamente) abbienti e istruiti [280].

Una delle caratteristiche della vita dei cristiani di Poetovio era la consuetudine dei digiuni, la principale forma di penitenza nei primordi del cristianesimo. Secondo le testimonianze di Vittorino si trattava di una consuetudine piuttosto rigida. Egli menziona due giornate di digiuno, mercoledì e venerdì, osservate in tutto il mondo cristiano. Egli motivava il digiuno in questi due giorni citando due avvenimenti della vita di Cristo: il mercoledì fu tradito e catturato, il venerdì patì il martirio[281]. Agli inizi del III secolo incominciava ad affermarsi in Occidente come giorno di digiuno anche il sabato. A Poetovio, al tempo di Vittorino, il digiuno di sabato era già un'usanza. Come motivo principale Vittorino adduce la preparazione all'eucaristia domenicale, e come motivo secondario il voler distanziarsi dal sabato giudaico. In tal modo l'introduzione del sabato come giorno di digiuno è anche una freccia antigiudaica [282].

[280] Cfr. DULAEY, *Victorin* I, 221 s.; II, 107; ŠPELIČ, *Nekaj potez* (Alcuni tratti), 34 s.

[281] *Tractatus 3* (D. 140,17-20); vedi R. ARBESMANN, *Fasten*, RAC 7 (1969), 474; IDEM, *Fasttage*, *ibidem*, 509 s.; DULAEY, *Victorin* I, 226 ss.; II, 110.

[282] *Tractatus 5* (D. 142,2-5; 220 [commento]: *Hac die* (sc. sabbato) *solemus superponere, idcirco ut die dominico cum gratiarum actione ad panem exeamus. Et parasceue superpositio fiat, nequid cum Iudaeis sabbatum obseruare uidemur...*). Vedi ARBESMANN, *Fasttage*, 510 s.; H. LECLERCQ, *Sabbat*, DACL 15/1 (1950), 218. Sul rapporto tra il sabato e la domenica del cristianesimo antico vedi H. DUMAINE, *Dimanche*, DACL 4/1 (1920), 916-943. Il digiuno domenicale era prescritto anche dal canone 26 del concilio di Elvira (J. HEFELE, *Histoire des Conciles* I, Paris 1907, 235 s.); cfr. DULAEY, *Victorin* I, 228-231; II, 111 s. (l'autrice riferisce quale unica analogia alla comunicazione di

Riguardo alla durata del digiuno Vittorino ne distingue tre [283]: il più abituale era il digiuno all'ora nona (*statio*), ossia fino alla metà del pomeriggio. Questo digiuno era considerato come il più blando, e perciò Tertulliano lo chiamava, alquanto mordacemente, «semidigiuno» [284]. I cristiani più ferventi digiunavano fino alla sera (*ieiunium*): coloro che erano più inclini all'ascetismo prolungavano il digiuno al giorno seguente (*superpositio*) [285]. In tal modo il sistema di due giorni di digiuno per settimana si estese al sistema di quattro giorni (oltre al mercoledì e al venerdì anche il giovedì ed il sabato), indirettamente consigliato da Vittorino [286]. A causa della corrispondenza temporale e spirituale tra il digiuno e l'assistenza alle funzioni sacre incominciò ad attecchire il termine di *statio*, che indicava la riunione dei fedeli alla sacra funzione [287]. Si potrebbe supporre che Vittorino usasse il termine in questo senso, essendo impossibile che si escludessero tra di loro il digiuno e la sacra funzione [288]. Come ulteriore motivo per il digiuno Vittorino addusse l'acquisto della grazia divina [289]. L'autore esprime solo in due passi – di rado, se pensiamo alla possibilità offerta dal commento alla Rivelazione – l'ideale dell'astinenza corporale e della verginità [290].

Vittorino la *Didascalia apostolorum* siriaca e presume in questa base la partecipazione dei missionari della Siria nella diffusione del cristianesimo nell'ambito di Poetovio).

[283] *Tractatus 3* (D. 140,2 s.; 217 [commento]): ... *usque ad horam nonam ieiunamus (aut) usque ad uesperum aut superpositio usque in alterum diem fiat*. Cfr. Arbesmann, *Fasttage*, 506; Dulaey, *Victorin* I, 226.

[284] *De ieiunio 13,1* (*CCSL* 2, 1271).

[285] Cfr. *Tractatus 3* (D. 140,20); *5* (D. 142,2-5); Arbesmann, *Fasttage*, 507.

[286] Vedi n. 282-283 e Arbesmann, *Fasten*, 474.

[287] Fliche - Martin, *Storia* I, 508 (353).

[288] Cfr. H. Leclercq, *Stations liturgiques*, DACL 15/2 (1953), 1655 s.

[289] *Tractatus 3* (D. 140,20: *aut stationem aut superpositionem*; sul significato primitivo del termine *statio* cfr. p. 111, nota 219). Sulla motivazione del digiuno cfr. *Tractatus 3* (D. 140,18 s.: ... *(ut) tempora humanitati salubria, frugibus laeta, tempestatibus tranquilla decurrant*...); cfr. Arbesmann, *Fasten*, 486.

[290] Nerone, risorto come il futuro Anticristo, sebbene perverso (*spurcissimus*), non avrà il desiderio carnale (*desiderium mulierum*), poiché solo così potrà sedurre il popolo giudaico (*In Apoc. 13,3* [D. 106,9 s.]). *Cum Christo stantes* nel regno millenario di Cristo sulla terra avranno non solo i corpi ma anche le lingue verginali (*quos non so-*

Lo scritto offre alcuni attendibili spunti per lo studio delle funzioni liturgiche della comunità di Poetovio nella seconda metà del III secolo. Questa liturgia si svolgeva almeno in parte, come ad esempio nei formulari delle preghiere, in lingua greca; ed era anche diversamente sotto forte influenza greca [291]. Il frammento cronologico di Vittorino riporta i dati sul calendario liturgico [292], il Trattato invece quelli sull'origine (e insieme la costruzione) del mondo, la sua motivazione (il parallelismo tra la vita di Cristo e la creazione del mondo) [293]. Secondo Vittorino (il quale riprese il dato dal vescovo di Gerusalemme Alessandro) a Poetovio la nascita di Cristo si festeggiava il 25 dicembre, il battesimo il 6 gennaio, la morte si commemorava il 23 marzo, l'annunciazione di Maria e la resurrezione di Cristo il 25 marzo e l'ascensione il 3 maggio. Questi dati corrispondono alla tradizione orientale ma incominciarono ad affermarsi progresssivamente già dalla prima metà del sec. III (Ippolito) anche in Occidente.

Vorrei concludere il capitolo su Vittorino e sulla comunità cristiana di Poetovio con alcune domande a parte che potrebbero aprire nuovi spunti sul ruolo avuto da Vittorino nella storia del cristianesimo nel territorio pannonico occidentale e del vicino norico.

La comunità cristiana di Poetovio, come si sa, era l'unica in tutta l'area di cui ci siamo occupati che accettò nel IV secolo parzialmente l'arianesimo (addirittura prevalente verso il 380) [294]. Ne

lum testatur Spiritus corpore uirgineo sed et lingua; *In Apoc. 20,1* [D. 114,13]); cfr. ŠPELIČ, *The Beginning of Monasticism in Aquileian and Neighbouring Churches*, in: BRATOŽ, *Westillyricum*, 292 s.

[291] *In Apoc. 4,3* (D. 66,1-6; 169 [commento]): «(Quattuor animalia)... (habentes) alas senas in circuitu, oculos et intus et deforis: et non cessant dicere, inquit: (ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος) sanctus sanctus sanctus Dominus Deus omnipotens.» Questo passo (*Apoc. 4,7 s.*) ricorda la formula della preghiera nella comunità cristiana in Aquileia, di origine orientale, allora documentata per la prima volta nell'occidente cristiano in Aquileia intorno all'anno 400 nella traduzione latina (cfr. p. 121, n. 252). La liturgia si svolgeva evidentemente, almeno nei formulari di preghiera, in greco; cfr. DULAEY, *Victorin* I, 37 ss., 225 s.; II, 20, 109.

[292] D. 134; 213 s. (commento); DULAEY, *Victorin* I, 37 ss., 225 s.; II, 20, 109.

[293] Cfr. *supra* pp. 307 s. n. 130.

[294] Cfr. ultimamente BRATOŽ, *Poetovio (Ptuj) kot sedež škofije v antiki* (Poetovio

sono forse colpa la teologia di Vittorino e lo spirito impresso a questa comunità da questo vescovo e martire? Il problema se la teologia di Vittorino conducesse verso l'arianesimo era stato in parte già sollevato, ma non è stato sufficientemente approfondito per poterne avere una riposta chiara [295].

La risposta a questo quesito può essere solamente negativa. L'arianesimo degradò profondamente la persona di Cristo. In Vittorino, al contrario, riscontriamo una spiccata tendenza all'esaltazione di Cristo, anche a scapito della terza persona divina, dello Spirito santo [296]. Con il simbolo della fede formulato (apparentemente) binitario e con la posizione un po' confusa nei riguardi dello Spirito santo la teologia di Vittorino potrebbe aprire la via ad uno dei derivati dell'arianesimo, ossia all'eresia dei macedoniani o pneumatomachi, di cui però non sappiamo se si fosse diffusa nell'area di cui ci occupiamo [297]. L'unica idea che in Vittorino diminuisce l'importanza della persona di Cristo è quella dell'assunzione anziché dell'ascensione di Cristo. La riscontriamo nella formula del simbolo di fede per cui possiamo giustamente supporre che questa si basi sulla tradizione del vecchio cristianesimo pannonico [298] dalla quale non traspare la nota caratteristica

als Bischofssitz in der Antike), in: S. Krajnc (ed.), *Ptujska župnijska cerkev sv. Jurija*, Ptuj 1998, 14-30).

[295] Zeiller, *Les origines (prov. danub.)*, 213 s., rispose giustamente in senso negativo a questa domanda in base alle conclusioni sulle condizioni dello sviluppo storico (senza aver verificato il lato dogmatico degli scritti di Vittorino).

[296] Vedi pp. 326 s. e 343 ss.

[297] All'eresia dei macedoniani, i quali riconoscevano la natura divina di Cristo ma rifiutavano la natura divina dello Spirito santo, allude Rufinus, *Expositio symboli 37* (*CCSL* 20, 173,39 ss.). Rufino non nomina l'eresia con il proprio nome. Si potrebbe considerare che l'eresia in Aquileia fosse conosciuta ma non che fosse diffusa.

[298] Vedi *supra* p. 326 (*in caelis cum corpore a patre receptum*; anche questa formulazione di Vittorino fu ripresa da Patrizio [cfr. p. 327 n. 208]). Tale formulazione dell'«assunzione in cielo» si riscontra in *Mr 16,19*, *Luc 24,51*, e *Acta apost. 1,9* e *11* (poco chiaro; una volta come assunzione in cielo, un'altra volta come ascensione al cielo). Tale immagine, espressa con la formulazione *ἀναληφθεὶς ἐν οὐρανοῖς* ovvero *receptus (assumptus) in caelis (caelos)*, si riscontra nella chiesa alessandrina, probabilmente sotto l'influsso dell'evangelista Marco, in Origene, nel vescovo Alessandro e in Atanasio (Hahn, *Bibliothek*, 8 [11], 15 [20], 194 [265]), nell'Africa latina da Tertulliano a Ps.

della teologia di Vittorino [299]. Che l'ipotesi sia giusta lo conferma anche la presenza di questa idea nella formula delle due sinodi di Sirmio del tempo delle lotte ariane. Sia lo scritto di Vittorino sia le ultime due sinodi si basano sulla tradizione locale e non hanno alcun diretto collegamento con la dottrina ariana [300].

Agostino (HAHN, *Bibliothek,* 7 [9], 44 [55], 48 [60]), in Gallia nella seconda metà del sec. IV (HAHN, 59 [70], 189 [260]), in Spagna (IV concilio di Toledo nel 633; HAHN, 179 [236]), in Italia (Ps. Damaso; HAHN, 201 [277]) e in Irlanda (Patricius; vedi *supra* n. 208). Il più delle volte è rappresentato, oltre che nell'ambito africano, nelle formule dei simboli ariani, nell'ambito asiatico e balcanico. La presentazione si ritrova nella prima e nella quarta formula del secondo concilio di Antiochia nel 341 (HAHN, 153 [183], 156 [187]), nelle formule dei concili a Filippopoli (ovvero il partito ariano del concilio di Serdica 343; HAHN, 158 [190]), del primo e del quarto concilio a Sirmio nel 351 e nel 359 (HAHN, 160 [196], 163 [205]), del sinodo di Nike nella Tracia nel 359 (HAHN, 164 [206]), a Seleucia nel 359 (HAHN, 165 [207]) e a Costantinopoli nel 360 (HAHN, 167 [209]).

[299] Vittorino infatti in tutti gli altri passi parla dell'ascensione di Cristo: *In Apoc. 1,2* (D. 48,3 s.: *In caelis cum ascendisset adunato isto corpore sum Spiritu gloriae...*); *4,1* (D. 64,5; *Christus cum corpore in caelis ad Patrem ascendit*); *6,1* (D. 78,7 s.: *postquam ascendit in caelis dominus noster*). L'immagine dell'ascensione di Cristo (*a)nabai/nein, ascendere*) è elemento distintivo della teologia giovannea che non si riscontra solo presso Vittorino ma ad esempio nella professione di fede aquileiese (vedi p. 125, [art. 6]) e nella grande maggioranza delle professioni di fede (vedi A.F. SEGAL, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, ANRW II, 23/2 [1980], 1333-1394, specialmente 1371 ss.).

[300] Questa formula, è vero, si ritrova nelle professioni di fede dei concili ariani della metà del IV sec., come pure presso il grande oppositore dell'arianesimo, il vescovo alessandrino Atanasio (vedi n. 297). Per quanto si sa, non ebbe alcuna parte nelle controversie cristologiche del IV sec., sebbene il suo spirito corrisponda più alle concezioni ariane che a quelle cattoliche.

IV

LE PERSECUZIONI DEI CRISTIANI NEL PERIODO DELLE TETRARCHIE E LA VITA DELLE COMUNITÀ CRISTIANE FINO ALL'AVVENTO DELLA LIBERTÀ DI CULTO

1. Sguardo storico sul periodo

Con il periodo della persecuzione dei cristiani al tempo di Diocleziano e dei suoi colleghi ci troviamo per la prima volta su un terreno alquanto solido per quanto riguarda lo studio del cristianesimo in Aquileia e nell'area della sua influenza. Se è vero che questi avvenimenti non ci vengono descritti da fonti storiografiche contemporanee – Eusebio e Lattanzio, la narrazione dei quali è accentrata in Oriente, non fanno neppur menzione di Aquileia – vi sono tuttavia fonti antiche disponibili dalla seconda metà del sec. IV in poi, quando il ricordo di questi avvenimenti era ancora relativamente attendibile.

Prima di dedicarci alla problematica della persecuzione dei cristiani, ci sembra opportuno soffermarci sommariamente su alcuni fatti dei quali bisognerà tener conto nella ricerca su questo periodo [1].

[1] Della bibliografia in generale, poco perspicua, vorrei citare alcune opere standard ovvero i contributi più recenti: ALLARD, *Histoire* 4-5; N.H. BAYNES, CAH XII, 1956, 661-667; J. VOGT, *Christenverfolgungen (historisch)*, RAC 2 (1954), 1192-1208; M.H. FRITZEN, *Methoden der diocletianischen Christenverfolgung*, Diss. Mainz 1961; MOREAU, *Die Christenverfolgung*, 98-119; GRÉGOIRE, *Les persécutions*, 64-88; SORDI, *Il cristianesimo,* 333-404; FREND, *Martyrdom*, 477-535; K. BAUS in JEDIN, *Storia* I, 503-525; MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen,* 101-120; H.D. ALTENDORF, *Galerius*, RAC 8 (1972), 786-796; FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 415-441, 633-663; A. PASQUALINI, *Massimiano* Herculius. *Per un'interpretazione della figura e dell'opera*, Roma 1979, 132-144; P. KERESZTES, *From the Great Persecution to the Peace of Galerius*, «Vigiliae Christianae» 37 (1983), 379-399; H.D. STÖVER, *Christenverfolgung im Römischen Reich,*

La persecuzione dei cristiani ebbe inizio con il primo editto contro i cristiani dell'imperatore Diocleziano e dei suoi colleghi il 23 o il 24 febbraio del 303 [2] e si inasprì soprattutto con il quarto editto della primavera del 304 [3]. In Oriente essa durò, salvo brevi interruzioni negli anni 309 e 311/312, tutto il tempo del governo di Massimino Daia fino alla vittoria di Licinio nella primavera dei 313; nell'Illirico (orientale) si protrasse invece senza interruzione fino all'editto di tolleranza di Galerio, della fine di aprile del 311 [4]. Probabilmente Licinio – che al tempo della conferenza

München 1984, 217-231; P.A. BARCELÓ, *Die Religionspolitik Constantins des Grossen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke (312)*, «Hermes» 116 (1988), 76-94; P.S. DAVIES, *The Origin and Purpose of the Persecution AD 303*, JTS 40 (1989), 66-94; W. PORTMANN, *Zu den Motiven der diokletianischen Christenverfolgung*, «Historia» 39 (1990), 212-248; G. GOTTLIEB, *Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Heidelberg* 1991, 109-116; P. BARCELÓ, *Zur Begegnung, Konfrontation und Symbiose von religio Romana und Christentum*, in: G. GOTTLIEB - P. BARCELÓ (ed.), *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts*, München 1992, 151-209, specialmente 160-169; GUYOT - KLEIN, *Christentum* I, 398-414; K.-H. SCHWARTE, *Diokletians Christengesetz*, in: *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften* (edd. R. GÜNTHER - S. REBENICH), Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, 203-240; PIETRI, *Naissance*, 172-185; BARZANÒ, *Il cristianesimo*, 53 ss.

[2] EUSEBIUS, *HE 8,2,4* (*SC* 55, 7); LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum 13,1* (*SC* 39, 91 s.; 276 ss.); GUYOT - KLEIN, *Christentum* I, 170-178.

[3] Il secondo ed il terzo editto sono menzionati da EUSEBIUS, *HE 8,6,8-10* (*SC* 55, 13 s.). Il quarto editto che, come quello di Decio anteriore di mezzo secolo, imponeva a tutti i sudditti di adempiere sacrifici e libagioni, è menzionato da EUSEBIUS, *De martyribus Palestinae 3,1* (*SC* 55, 126; cfr. GUYOT - KLEIN, *Christentum* I, 178 ss.). Sulla cronologia degli editti cfr. recentemente JARAK, *Martyres*, 285 s.

[4] In Oriente Massimino Daia, a causa dei rapporti tesi con Galerio dopo la conferenza dei tetrarchi a Carnunto l'11 nov. 308, interruppe per qualche tempo la persecuzione (EUSEBIUS, *De mart. Palest. 9,1* [SC 55, 148]). GRÉGOIRE, *Les persécutions,* 149 n. 75 ha datato questa interruzione al periodo dal 15 luglio al 13 novembre 309. In seguito Massimino Daia rinnovò con maggiore atrocia la persecuzione con un nuovo editto, cosiddetto sesto (EUSEBIUS, *De mart. Palest. 9,2* [*SC* 55, ibid.]). Dopo la pubblicazione dell'editto di tolleranza di Galerio il 30 aprile 311 (LACTANTIUS, *De mortibus pers. 34* [*SC* 39, 117 s.]; EUSEBIUS, *HE 8,17,3-10* [*SC* 55, 39-41]) Massimino, probabilmente appena nel novembre del 311, interruppe nuovamente la persecuzione (EUSEBIUS, *HE 9,1,7-11* [*SC* 55, 45-47]). Dopo l'interruzione di sei mesi riprese la persecuzione per terminarla solo dopo la sconfitta nella guerra contro Licinio il 30 aprile 313 con l'editto che nel suo contenuto non è altro che l'adattamento del cosiddetto editto di Milano (EUSEBIUS, *HE 9,10,7-11* [*SC* 55, 69-71]). Cfr. anche GUYOT - KLEIN, *Christentum* I, 182-190, 411-414 e (di fondamentale importanza) H. CASTRITIUS, *Studien zu Maximinus Daia* («Frankfurter Althistorische Studien» 2), Kallmünz 1969, 63-86.

di Carnuntum dell'11 novembre 308 governava nell'Illirico occidentale e in Pannonia – sin dall'avvento al potere conduceva una politica tollerante verso i cristiani: dopo questa data infatti non ci è nota alcuna persecuzione [5]. In Occidente la persecuzione dei cristiani fu sostanzialmente più breve ed ebbe termine con la fine della prima tetrarchia. In Gallia, in Britannia e (almeno dal maggio 305) in Spagna, dove governava Costanzo Cloro, non vi furono affatto persecuzioni. La politica tollerante verso i cristiani in quest'area fu continuata, dopo la morte del padre (25 luglio 306), da suo figlio Costantino [6]. Più complessa era invece la situazione in Italia (a cui appartenevano Aquileia assieme all'Istria ed Emona), in Africa e in Spagna. L'augusto Massimiano perseguitava i

[5] Il più tardo dei martirii nell'Illirico occidentale è quello del vescovo Quirino da Siscia che la fonte più attendibile (Hieronymus, *Chronica a. 308* [*GCS* 47, 229]) data nell'anno 308 (secondo il *MH* [302] la data del suo martirio era il 4 giugno). Quirino fu pertanto ucciso sei mesi prima dell'avvento al potere di Licinio. Prudentius, *Peristephanon 7,6* (ed. H.J. Thomson, *LCL*, 214) lo data giustamente al tempo dell'imperatore Galerio, la *passio* (cap. 1), meno attendibile, invece al tempo dell'imperatore Diocleziano (Ruinart, *Acta martyrum*, 522). Vedi anche *MH*, 303 n. 26; C. Roncaioli, *S. Quirino di Siscia e la sua traslazione a Roma. Analisi e critica delle fonti*, «Quaderni dell'Istituto di Lingua e Letteratura Latina (Univ. di Roma)», 2-3 (1980-1981), 215-249; Pillinger, *Christenverfolgung*, 11 s.; Jarak, *Martyres*, 278 ss. Su Licinio come probabile persecutore nella Moesia Prima (Hermylus e Stratonice a Singiduno; *BHG* 745; F. Halkin, *Le ménologe impérial de Baltimore, Subsidia hagiographica* 69 (1985), 157-170) e nella Scythia minor (due gruppi di martiri a Tomi) cfr. brevemente Bratož, *Die Entwicklung*, 168 s. n. 25: *Die Geschichte*, 514 s.; esauriente R. Harreither, *Die Bischöfe von Tomi/Constanța bis zum Konzil von Nikaia*, «Miscellanea Bulgarica» 5 (1987), 197-210; Idem, *Archäologische und literarische Quellen zu den Martyrern der Provinz Scythia Minor*, Diss. Wien 1993, 137-141, 155 s.

[6] Mentre Lactantius, *De mortibus pers. 15,7* (*SC* 39, 94) riferisce che Costanzo si atteneva solo al primo editto, e neppure pienamente (*conventicula... dirui passus est*), Eusebius, *HE 8,13,13* (*SC* 55, 31), nega che Costanzo avesse in qualche modo molestato i cristiani e dice che Costantino dall'avvento al potere in poi seguiva, nei rapporti con i cristiani, la politica del padre (*HE 8,13,14*). L'affermazione di Lattanzio secondo cui Costantino sin dal momento del suo avvento al potere avrebbe dato ai cristiani la libertà religiosa (*De mortibus pers. 24,9* [SC *39*, 106]): *Suscepto imperio Constantinus Augustus nihil prius egit quam christianos cultui ac deo suo reddere. Haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae*) è molto controversa. Vedi Moreau, *SC* 39, 343 s. n. 30; Sordi, *Il cristianesimo,* 355 ss.); Barceló, *Die Religionspolitik* (come nella n. 1), 78-82. Probabilmente solo al tempo del governo di Costantino sulla Spagna dall'anno 306 in poi cade il concilio di Elvira (Grégoire, *Les persécutions,* 146-148, n. 73 datava l'avvenimento al 15 maggio 309).

cristiani con grande accanimento [7]. Il cesare Severo, che dopo l'abdicazione di Massimiano (1. maggio 305) assunse il potere in queste regioni (esclusa la Spagna), era bensì dalla parte di Galerio ma, nel sistema della seconda tertarchia, sottomesso all'augusto Costanzo Cloro. Si può giustamente supporre che egli si richiamasse alla politica dell'augusto superiore senza cambiare lo stato giuridico dei cristiani [8]. Massenzio, il quale usurpò il potere a Roma il 28 ottobre del 306 e lo consolidò (dopo la vittoria su Severo nella primavera del 307) in Italia e in Africa, fu il primo imperatore che non solo permise ai cristiani (in opposizione ai tetrarchi, che perseguitavano i cristiani) il culto, ma restituì loro, nel 311, addirittura i possessi confiscati durante la persecuzione, e mostrò personalmente simpatia verso di loro. I suoi provvedimenti significano una concessione della libertà di religione più ampia rispetto a quella del decreto di Galerio del 311 e praticamente uguale a quella concessa dal decreto di Costantino e di Licinio (entrato nella storiografia con il tradizionale ed erroneo termine di editto di Milano) [9].

[7] LACTANTIUS, *De mortibus pers. 15,6* (*SC* 39, 94); cfr. A. PASQUALINI, *Massimiano* (come nella nota 1), 132-144.

[8] Sulla politica di Severo verso i cristiani non ci informa nessuna fonte del tempo. In base alla valutazione di EUSEBIUS, *De mart. Palest. 13,12-13* (*SC* 55, 173) possiamo ritenere che con le dimissioni di Massimiano in tutto l'Occidente (si menzionano espressamente l'Italia, la Sicilia, la Gallia, la Spagna, la Mauretania e l'Africa) quindi anche nel territorio del cesare Severo, dopo due anni la persecuzione ebbe termine. L'opinione della maggior parte degli storici è che Severo seguì la politica religiosa dell'augusto Costanzo Cloro troncando la persecuzione (cfr. ALLARD, *Histoire* V, 20; BAYNES, CAH XII, 679; J. VOGT, op. cit. [n. 1], 1197; ZEILLER in FLICHE - MARTIN, *Storia* II, 433 [652]). Diversamente pensa D. DE DECKER, *La politique religieuse de Maxence*, «Byzantinon» 38 (1968), 503 s. Nella tradizione cristiana Severo non appare come persecutore.

[9] Su Massenzio riferisce, a lui poco incline, EUSEBIUS, *HE 8,14,1* (*SC* 55, 32), che all'inizio del suo governo simulava di essere cristiano per guadagnare la benevolenza della plebe romana. Massenzio si adoperò per stringere alleanza con Costantino o almeno per avere con lui un rapporto leale (cfr. Th. GRÜNEWALD, *Constantinus Magnus Augustus*, «Historia Einzelschriften» 64 [1990], 23 ss.) e si adattò alla sua politica tollerante verso la religione (cfr. BARCELÓ, *Die Religionspolitik*, 82 s.). Nell'ambito del suo governo (Italia ed Africa) avrebbe fatto cessare la persecuzione dei cristiani. Anche la riluttanza di Massenzio alla *proskynesis* (*adoratio*), di cui parla LACTANTIUS, *De mort.*

Tutti i martìrii nell'ambito aquileiese si possono pertanto restringere al periodo che va dall'editto contro i cristiani (fine febbraio 303) alla fine della prima tetrarchia (1 maggio 305). A causa della politica tollerante degli imperatori che dal 305 al 312 governavano nel territorio menzionato o che ne avevano per breve tempo preso possesso – Severo, Massenzio, Galerio, Licinio e Costantino – gli avvenimenti più significativi del periodo delle guerre intestine non apportarono alcun sostanziale cambiamento per quel che riguarda le comunità cristiane di quest'area: neppure la spedizione di Galerio in Italia nel 307, di triste memoria a causa dei saccheggi e delle violenze sugli abitanti e che toccò probabilmente anche Aquileia [10], né l'incursione di Licinio dalla Pannonia attraverso l'*Histria* settentrionale e la *Venetia* e forse anche nell'Italia centrale, nell'estate del 310 [11], né l'assedio e la conquista di Aquileia da parte di Costantino nell'estate del 312 apportarono alcuna novità sostanziale in questo ambito territoriale per quanto riguarda il rapporto dell'autorità secolare con le comunità cristiane [12]. Neppure il cosiddetto editto di Milano significa in questo

pers. 18,9 (*SC* 39, 98) era forse motivata dalla convinzione cristiana. Optatus Milevitanus, *De schismate donatistarum 1,18* (*PL* 11, 919) riferisce, per quanto riguarda l'Africa, che Massenzio fece cessare la persecuzione cristiana (*indulgentiam mittente Maxentio, Christianis libertas est restituta*). Augustinus, *Breviculus collationis cum Donatistis 3,18 (34)* (*PL* 43, 645); Idem, *Ad Donatistas post collationem liber unus 13(17)* (*PL* 43, 661 s.) dice che durante il pontificato del papa Milziade (311-313) Massenzio restituì ai cristiani i possessi confiscati durante la persecuzione come pure i luoghi di culto. Questo atto che viene datato al 311 diede quindi ai cristiani più di quel che prevedeva l'editto di tolleranza emanato lo stesso anno, il quale concesse ai cristiani solo la libertà di fede (*indulgentiam... ut denuo sint christiani*). Sulla politica religiosa di Massenzio vedi De Decker, *La politique*, 472-562 (con analisi particolareggiata dei punti di vista dei precendenti autori) e J. Ziegler, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. n. Chr.* («Frankfurter Althistorische Studien» 4), Kallmünz 1970, 35 ss.

[10] Lactantius, *De mort. pers. 27,6* (*SC* 39, 109); A. Jeločnik, *The Čentur Hoard*, 24, 107.

[11] Questa spedizione militare non è attestata nelle fonti scritte, tuttavia è convincentemente dimostrata dall'analisi del ritrovamento del tesoro di Čentur (Čentur-A); vedi A. Jeločnik, *The Čentur Hoard*, 78-82 ovvero 163-167; Jeločnik - Kos, *The Čentur C-Hoard*, 24 n. 29, 40 n. 29; cfr. anche Pavan, *Dall'Adriatico*, 101-119, specie 116 ss.

[12] Dalle scarse e poco chiare notizie ricavate dal *Panegyricus 12(9), 11-12* (*XII Panegyrici Latini*, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1973², 279 s.) possiamo dedurre che c'e-

caso una sostanziale censura [13]. La vittoria di Costantino su Massenzio significò l'inizio di una relativa stabilità politica che indubbiamente influì in senso positivo sullo sviluppo delle comunità cristiane anche nell'ambito aquileiese [14]. Il più appariscente riflesso esteriore di questo cambiamento è la fioritura della comunità cristiana aquileiese che allora per la prima volta s'inserì nella vita del-

ra ad Aquileia una forte guarnigione militare di Massenzio (anche a causa del pericolo di un intervento di Licinio). Questa guarnigione si arrese senza resistenza a Costantino che trattò i prigionieri molto indulgentemente. Aquileia era, secondo il *Panegyricus 4 (10), 27,1* (p. 163 s.), accanto a Mutina una delle città che per prime provarono *incredibilem bonorum commoditatem*, quando si trovarono sotto la potestà di Costantino. Cfr. CALDERINI. *Aquileia romana*, 68; M. BONFIOLI, *Soggiorni imperiali a Milano e ad Aquileia da Diocleziano a Valentiniano III*, AAAd 4 (1973), 132 ss.; PAVAN, *Dall'Adriatico*, 118 s.; C.E.V. NIXON - B. SAYLOR RODGERS (edd.), *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini,* Berkeley - Los Angeles - Oxford 1994, 311 s. n. 74, 372.

[13] Il cosidetto editto di Milano è citato da LACTANTIUS, *De mort. pers. 48,2-12* (*SC* 39, 132-135) e da EUSEBIUS, *HE 10,5,2-14* (*SC* 55, 104-107). In effetti non si tratta di un editto emanato in occasione del loro incontro a Milano nel febbraio del 313, bensì del rescritto di Licinio pubblicato da lui stesso a Nicomedia il 13 giugno del 313 in base al precedente accordo con Costantino sulla politica religiosa unitaria. La validità pratica di questo rescritto era limitata all'Oriente essendo i cristiani in Occidente già partecipi della tolleranza religiosa. Vedi MOREAU, *SC* 39, 457 ss.; J. VOGT, *Constantinus der Grosse*, RAC 3 (1957), 329; FLICHE - MARTIN, *Storia* III, 6, 26 ss.; sull'editto in particolare vedi R. LAQUEUR, *Die beiden Fassungen des sog. Toleranzedikts von Mailand,* in: *Epitymbion Heinrich Swoboda dargebracht*, Reichenberg 1927, 132-141; H. NESSELHAUF, *Das Toleranzgesetz des Licinius,* «Historisches Jahrbuch» 74 (1955), 44-61; M. ANASTOS, *The edict of Milan (313). A defence of its traditional authorship and designation*, «Revue des Études Byzantines» 25 (1967), 13-41; G. LOMBARDI, *L'editto di Milano del 313 e la laicità dello stato*, «Studia et documenta historiae et iuris» 50 (1984), 1-98; BARZANÒ, *Il cristianesimo*, 59 ss., 155 ss.

[14] La stabilità politica dopo la fine delle guerre civili è stata interrotta solo dall'incidente emonense, ossia dell'abbattimento provocatorio delle statue di Costantino *apud Emonam* da parte del seguace di Licinio, Senecione (*Excerpta Valesiana I,15*; edd. J. MOREAU - V. VELKOV, *BT,* 1968, 5; cfr. ŠAŠEL, *Opera selecta*, 806-808 [con l'ipotesi che si trattasse dell'abbattimento delle statue di Costantino a Trojane-Atrans]). Questo conflitto dimostra che anche Emona come parte dell'Italia si trovò sotto Costantino dopo la vittoria su Massenzio del 312. L'incidente significava il preludio alla prima guerra tra Costantino e Licinio che oggi viene, secondo l'opinione dei più, datata all'anno 316 (T.D. BARNES, *Constantine and Eusbeius*, Cambridge [Mass.] - London 1981, 66 s.; *The New Empire*, 73, 82). L'unica fonte dell'ambito aquileiese a chiarire i rapporti tra Costantino e Licinio negli anni 312-314(316) prima dell'inizio del conflitto, è la pietra miliare delle vicinanze di Aquileia (*ILS* 675; V. NERI, *Un miliario liciniano ad Aquileia. Ipotesi sui rapporti tra Costantino e Licinio prima del conflitto del 314,* «Rivista storica dell'antichità» 5 [1979], 79-109).

la chiesa ecumenica. Lo testimonia la partecipazione del vescovo Teodoro (costruttore del grande complesso di edifici destinati al culto) al concilio di Arles nell'agosto del 314 [15]. Questi due fatti, la costruzione della chiesa e la partecipazione al concilio, significano non solo una svolta verso la nuova fase della storia del cristianesimo aquileiese, ma anche una novità nel metodo di ricerca; ambedue i fatti risultano documentati da fonti primarie.

Anteriormente ai fatti storicamente accettabili esiste nell'area aquileiese una sola fonte di prima mano – che in verità non ci offre una chiara visione della vita della comunità cristiana al tempo di Massenzio ma ci illustra la politica religiosa di questo imperatore, di grande importanza per lo sviluppo di questa comunità. Sui *folles* della terza officina della zecca aquileiese, nella seconda serie dei *folles* ridotti, coniati dall'inizio del 308 all'inizio del 309, appare nel rovescio l'immagine del tempio sul cui frontone è chiaramente visibile la croce greca [16]. Probabilmente non si tratta di erronea incisione della lettera X (come segno del numero dieci) [17] bensì di simbolo cristiano, e pertanto sta a documentare, come tale, la politica religiosa di Massenzio. Siccome appaiono nello stesso spazio anche la stella a sei punte, la mezza luna e la lettera X (per *vota suscepta de-*

[15] Cfr. p. 40, n. 36 e brevemente Bratož, *Die Geschichte*, 517 ss. La vita sociale e spirituale della comunità cristiana di questo periodo è stata presentata eccellentemente da Menis, *La cultura teologica*, 463-527.

[16] Jeločnik, *The Čentur Hoard*, 192, n. 77-78a; 88; Jeločnik - Kos, *The Čentur C-Hoard*, 53 n. 118 s. Questo fatto è stato fatto notare la prima volta da L. Laffranchi, *Il problematico segno della croce sulle monete precostantiniane di Aquileia*, AqN 3 (1932), 45-52. La sua interpretazione è stata accolta dalla maggior parte degli studiosi ad esempio da Moreau, *Die Christenverfolgung*, 111; Grégoire, *Les persécutions*, 85; Sordi, *Il cristianesimo*, 355; De Decker, *La politique religieuse* (come nella n. 8), 516. Dal punto di vista della numismatica il problema è stato nuovamente lumeggiato, analizzando i reperti di Čentur, da Jeločnik, *The Čentur Hoard*, 27, datando l'emissione delle monete tra l'inizio del 308 e l'inizio del 309 (gli autori precedenti perlopiù tra 307-308). Cfr. anche Ziegler, *Zur religiösen Haltung* (come nella n. 9), 37 s.

[17] F.J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens III*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 3 (1960), 5-16. Cfr. Jeločnik, *The Čentur Hoard*, 192 nn. 77-78a, 88; T. IV (77, 78, 88); XXII (78a); Jeločnik - Kos, *The Čentur C-Hoard*, 53, nn. 118, 119; T. V (118, 119).

cennalia) [18] si può dedurre che Massenzio permetteva di stampare sulle monete aquileiesi oltre ai simboli pagani come equivalente anche il simbolo cristiano. Non è il caso di sopravvalutare il significato di questo fatto. Nel più importante ritrovamento delle monete nell'ambito aquileiese del tempo di Massenzio (proveniente dal ritrovamento di Čentur) si vede che il segno cristiano appare solo in una delle tre emissioni (la seconda emissione è del 308 ed anche in questa è rappresentato solo in rapporto di circa 3%), sicché le monete con il simbolo cristiano (nel complesso delle monete aquileiesi del tempo di Massenzio) risulta minore dell'1%, mentre nel complesso della produzione delle zecche di Massenzio (oltre ad Aquileia anche a Ticinum, Roma, Ostia, Cartagine) è appena percettibile [19]. Questo fatto conferma la politica religiosa di Massenzio verso i cristiani, ma non dimostra affatto che Massenzio fosse cristiano o che favorisse in qualche modo la diffusione del cristianesimo. È difficile affermare che l'iniziativa per la coniazione delle monete con il simbolo cristiano fosse dovuta ai coniatori cristiani o che fosse stato dato uno speciale per-

[18] Nella seconda serie dei *folles* aquileiesi ridotti, con doppia segnatura, coniati dall'inizio del 308 all'inizio del 309 è rappresentato nel *verso* un tempio con sei colonne. Nelle tre officine della zecca aquileiese venivano, sul frontone del tempio, i seguenti segni: a) 1ª officina - stella a sei punte (JELOČNIK, *The Čentur Hoard*, 191, nn. 66-69, 79-81; JELOČNIK - KOS, *The Čentur C-Hoard*, 53, nn. 108-110, 120-123); b) 2ª officina - mezzaluna (JELOČNIK, 191 s. nn. 70-73, 81a, 84; JELOČNIK - KOS, 53 s., n. 111-114; 124-127); c) 3ª officina - X segno equivalente a dieci (?) (JELOČNIK, 191, nn. 74-76, 85-87; JELOČNIK - KOS, op.cit., 53 s., nn. 115-117, 128-129). La stella e la mezzaluna sono simboli della *aeternitas Augusti* (LAFFRANCHI, *Il problematico segno*, 49).

[19] Le monete con la croce greca evidentemente non erano frequenti. Nel ritrovamento di Čentur A(B) si riscontrano tra i 907 (398) esemplari solo 29 (12) con questo segno (JELOČNIK, *The Čentur Hoard*, 27; 109), cioè solo 3,2 (3)%, mentre nel ritrovamento di Čentur-C delle 546 monete di questa serie (JELOČNIK - KOS, *The Čentur C-Hoard*, 17, 31) solo 14 monete, cioè 2,56%. Se si considera anche l'emissione della prima e terza serie della zecca aquileiese al tempo di Massenzio (nel ritrovamento a Čentur A(B) 3133 (1407) monete (JELOČNIK, 29, 112) ossia nel ritrovamento di Čentur-C (902 monete; JELOČNIK - KOS, 17, 31) rappresenta la parte delle monete con la croce greca tra l'emissione di Massenzio e la rimanente emissione della zecca aquileiese appena circa 1% della produzione monetaria, riferendoci ai ritrovamenti di Čentur (Čentur-A 0,92%, Čentur-B 0,85%, Čentur-C [con l'emissione molto ridotta] appena 1,55%).

messo da parte dello stato [20]. Il fatto in sé, corrispondente pienamente alle fonti letterarie, dimostra che il cristianesimo nell'ambito territoriale di Massenzio, ossia anche nell'area aquileiese comprese l'Istria ed Emona, era già qualche anno prima degli editti di tolleranza *religio licita.*

2. I martiri aquileiesi

La persecuzione dei cristiani nel periodo delle tetrarchie è documentata in Aquileia, in Istria e nel Norico da fonti scritte dell'antichità. Le fonti più antiche sono di appena mezzo secolo posteriori al periodo a cui si riferiscono. Qui ci troviamo su un terreno relativamente solido. La tradizione ci ha tramandato un numero limitato di vittime. Conosciamo di nome solo una decina di martiri, e nelle fonti si riscontra ancora qualche altra decina senza nome. Considerando ciò, è da ritenere che la persecuzione non fosse particolarmente violenta, soprattutto se paragonata con quelle in Oriente e anche in Pannonia [21]. Siccome le fonti relative a questa persecuzione (specialmente la tradizione delle leggende) ci forniscono in modo più o meno attendibile tutta una serie di importanti particolarità sulla vita delle comunità cristiane in questo ambito territoriale, ci sembra opportuno dedicare a queste un'ulteriore considerazione storica.

Del tempo di Diocleziano si hanno attendibili testimonianze solo di sette o otto martiri aquileiesi. Nonostante il numero esi-

[20] Alla prima tesi propendeva Laffranchi, *Il problematico segno*, 52 e dopo di lui Jeločnik, *The Čentur Hoard,* 27, 110, alla seconda (riferendosi al fatto che le zecche erano in questo tempo sotto un rigido controllo) De Decker, *La politique religieuse*, 517. A parte il fatto se si tratti di conio semilegale di fanatici cristiani nella zecca (nella terza officina il capo poteva essere un cristiano) oppure il conio fosse autorizzato espressamente dagli alti funzionari e con ciò del tutto legale, resta inconfutabile il fatto che Massenzio tollerasse tale coniatura. Cfr. anche Ziegler, *Zur religiösen Haltung*, 38.

[21] Cfr. Bratož, *Die Geschichte*, 511 s.; Jarak, *Martyres*, 268-285.

guo, il loro culto ad Aquileia era sin dalla fine delle persecuzioni profondamente sentito. I sermoni e i trattati del vescovo Cromazio (388-408), nonché il sermone, purtroppo molto frammentario, sui martiri locali Felice e Fortunato [22] rivelano il culto dei martiri in città; ed è probabile che esso si basasse in notevole misura sui martiri del luogo, essendo state presumibilmente trasportate ad Aquileia poche reliquie di altri martiri [23]. Nei suoi scritti Cromazio sviluppò in più punti la teologia del martirio, definendo il ruolo dei martiri nella vita della Chiesa [24]. Ecco le sue considerazioni essenziali:

I martiri occupano un posto particolare nella Chiesa. I padri della chiesa, i profeti, gli apostoli e i martiri si elevano sopra i peccatori e gli infedeli come i monti sopra le valli [25]. Il loro principe (*princeps martyrum*) e il loro pastore è Cristo stesso il cui manto purpureo simboleggia il martirio [26]. I martiri sono confessori di Cristo che al tempo delle persecuzioni preferirono il martirio all'apostasia per rimanere per sempre in comunione con la Chiesa di Cristo. Con la propria morte ornarono la Chiesa di Cristo [27]. Il martirio è, come battesimo di sangue, superiore al battesimo con l'acqua [28]. I martiri hanno particolari meriti avendo offerto alla morte il loro corpo e l'anima; avendo sacrificato il proprio corpo a Cristo, hanno dato alla Chiesa il più alto tributo (*fidei capitatio*) [29]. Nel rango dei più meritevoli della Chiesa, i martiri vengono elencati dopo i padri della Chiesa, dei profeti e degli apostoli, ma prima dei confessori, dei sacerdoti (vescovi e presbiteri), dei servitori (diaconi ed altri chierici), delle vergini, delle vedo-

[22] Vedi p. 390 n. 120.

[23] Vedi pp. 97 s., nn. 183-184.

[24] LEMARIÉ, *La testimonianza*; TAVANO, *Appunti*, 144 s.; *Riflessioni*, 342; *Il «Proprium»*, 66 s.; CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 85 s.

[25] *Sermo 5,2* (*CCSL* 9 A, 23,19 ss.).

[26] *Sermo 8,2* (*CCSL* 9 A, 34,52 s.); *19,1-2* (p. 89,24 ss.); *23,2* (p. 105,50 s.); LEMARIÉ, *La testimonianza*, 7 s.

[27] *Sermo 9,1* (*CCSL* 9 A, 39,28 ss.); *19,2* (90,51 s.: ... *ornant enim martyres ecclesiam Christi*).

[28] *Sermo 14,2* (*CCSL* 9 A, 63,37 ss.: *Bonum est quidem et baptismum aquae, sed potius bonum et optimum baptismum martyrii. Illic indulgentia, hic praemium est. Illic remissio peccatorum, hic promeretur corona virtutum*). Cfr. RUFINUS, *Exp. symb. 21* (*CCSL* 20, 158); LEMARIÉ, *La testimonianza*, 6 s.

[29] *Sermo 19,2* (*CCSL* 9 A, 90,53 ss.); *32,1* (144,27 ss.).

ve e degli altri buoni cristiani [30]. Vinsero come Cristo la morte guadagnandosi la vita eterna [31]. Desiderando raggiungere il regno dei cieli, i martiri non evitano la persecuzione, le pene corporali e la morte. La persecuzione è di per sé un'esperienza amara ma produce «dolci frutti della redenzione», ossia confessori e martiri [32].

Dai pensieri citati di Cromazio si rileva che il culto dei martiri nella vita della comunità cristiana ad Aquileia intorno al 400 era molto rilevante, così come in genere in tutto il mondo cristiano di allora. In base alle meditazioni di Cromazio sopra menzionate e in base all'analogo sviluppo in altre parti dell'Occidente possiamo ritenere che gli atti dei martiri locali (*acta* o *passiones*) erano parte essenziale della lettura durante il rito della messa, almeno nel giorno commemorativo [33]. Questa stessa circostanza contribuì indubbiamente allo sviluppo dell'agiografia locale.

Il culto dei santi locali in questo periodo traspariva nella forma popolare anche dai nomi di persona dei martiri locali, dalla sepoltura dei defunti nelle vicinanze delle loro tombe, vere o supposte, e dai pellegrinaggi. Tali manifestazioni di culto si possono notare anche ad Aquileia e nella sua area di influenza [34].

[30] *Sermo 24,3* (*CCSL* 9 A, 110,51 ss.): *Habet enim ecclesia diversas et varias gratias, habet martyres, habet confessores, habet sacerdotes, habet ministros, habet virgines, habet viduas, habet operarios iustitiae.* Sul contenuto delle espressioni vedi Lemarié, *SC* 164, 73 s., n. 4.

[31] *Sermo 28,4* (*CCSL* 9 A, 130,61 ss.); *Tractatus 17,8,1-2* (*ibid.*, 276,24 ss.).

[32] *Sermo 21,2* (*CCSL* 9 A, 98,38 ss.); cfr. Optatus, *De schismate Donatistarum 1,13* (*PL* 11, 908 s.).

[33] In Africa gli scritti sui martiri (locali) divennero parte integrante dei testi liturgici con la risoluzione del concilio di Ippona del 393 e di quello di Cartagine del 397: *Liceat etiam legi* (scilicet *in ecclesia*) *passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur* (vedi G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Torino-Genova 1956, 19). Sulla resistenza all'introduzione di questi testi nella liturgia vedi p. 380 n. 79.

[34] In Aquileia e nel suo ambito sono documentati i seguenti cristiani del V e del VI sec., che ricevettero il nome dai locali (ovvero «localizzati») martiri: *Hilarus et T(?)[atian]us* (iscrizione di Grado, vedi p. 198, n. 24); *Hilara* (Basilica del fondo Tullio alla Beligna); *Eufemia* (chiesa di S. Felice ad Aquileia: Brusin - Zovatto, *Monumenti*, 373, 378; Tavano, *Aquileia e Grado*, 240); *Felex, Eufimia, [T]hecla* (S. Maria delle Grazie a Grado: Brusin - Zovatto, *Monumenti*, 430, n. 48; Tavano, *Grado*, 166; *Aquileia*

A. Il gruppo di Canzio, Canziano e Canzianilla

Il culto di questo gruppo di martiri, composto da Canzio, Canziano (fratello) e Canzianilla (sorella) nonché da Proto (loro maestro) – indirettamente è legato a loro anche Crisogono [35] – era già nell'antichità molto popolare nell'ambito aquileiese. I Canzii erano probabilmente già dal tempo antico i più noti martiri aquileiesi. Venanzio Fortunato li menziona, verso la fine del sec. VI, al primo posto tra i martiri aquileiesi [36]. Nel Martirologio Geronimiano essi vengono menzionati in diversi giorni [37], invece nei martirologi storici (da quello di Floro in poi) nonché nel martirologio romano, al 31 maggio [38]. Di questi martiri si è conservata una ricca tradizione leggendaria, risalente alla fine del IV o all'inizio del

e Grado, 403; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 219 s.; CAILLET, *L'évergétisme,* 203, 206 s., 212); *Eufemia cum filio suo Crysogono def(ensore) s(an)c(t)ae eccl(esiae) Aquil(eiensis)* e *[Ca]nt[ius def(ensor)?] s(an)c(t)ae eccl(esiae) Terg(estinae)* (basilica della via della Madonna del mare a Trieste; CUSCITO, *Le epigrafi musive*, 141, 145 s.; CAILLET, *L'évergétisme*, 280, 283, 463). Sulla sepoltura nei pressi delle tombe dei martiri ad Aquileia vedi p. 397 n. 144 e G. CUSCITO, *Le iscrizioni paleocristiane di Aquileia*, AAAd 24 (1984), 281; sui pellegrinaggi cfr. CANTINO WATAGHIN - PANI ERMINI, *Santuari.*

[35] Bibliografia essenziale: PASCHINI, *La chiesa,* 58-64; *A proposito*, 25 s.; LANZONI, *Le diocesi,* 866-872; I. DANIELE, *Canzio, Canziano e Canzianella*, BS 3 (1963), 758-760; E. JOSI, *Crisogono di Aquileia*, BS 4 (1964), 306-308; TAVANO, *Appunti,* 158-165, 169 s.; *Riflessioni*, 346-353; CUSCITO, *Testimonianze*, 641-644, *Questioni*, 173-178; *Cristianesimo antico,* 89-93; *Il culto*, 255-274; *Martiri*, 55 ss.; SAXER, *L'hagiographie*, 373-392, specialmente 376 ss.; NIERO, *I martiri*, 158-166; CRACCO RUGGINI, *Aquileia e Concordia*, 67-70.

[36] *De vita s. Martini IV, 658-660* (*PL* 88, 424): *Aut Aquileiensem si fortasse accesseris urbem,/ Cantianos Domini nimium venereris amicos / Ac Fortunati benedictam martyris urnam*. Merita sottolineare che in questa per quanto frammentaria presentazione dei martiri aquileiesi anche il gruppo dei Canzii viene presentato senza Proto e Crisogono.

[37] *MH, Mai 31* (283 e 284 n. 1): *In Aquileia Canti Cantiani Proti Crisogoni et Cantianellae*; *Jun. 14* (318, n. 17-19): *Cantianellae. in Aquileia Proti*; *Jun. 15* (319, n. 8-10): *Candidi Cantiani Cantianellae Proti Crisogoni*; *Jun. 17* (322 e 323 n. 20): *in Aquileia Canti Cantiani et Cantianae*. Mentre Proto viene menzionato assieme ai Canzii (eccetto il 17 giugno), Crisogono viene menzionato con i Canzii e Proto solo il 31 maggio e 15 giugno, inoltre due volte a sé, indipendentemente dal gruppo dei Canzii: *Feb. 17* (102 e 103 n. 13: *Aquileia Crisogoni*) e *Nov. 24* (618 s.: *in Aquileia civitate sancti Crisogoni*; nella maggior parte dei manoscritti appare come martire romano; vedi *variae lectiones* in *AA SS* Nov. II/1, 68 s., 146).

[38] FLORUS, *Mai 31* (*Édit. prat.*, 98): *Apud Aquileiam, natale sanctorum martyrum*

V secolo, contenente numerosi elementi autentici, ed è diventata il fondamento degli atti nei martirologi e del culto posteriore dei santi. La tradizione leggendaria, la più ricca di quelle trattate sin qui per quel che riguarda l'estensione degli atti e il loro valore intrinseco, è composta da tre gruppi di testi della leggenda dei Canzii, conservata in più varianti, dal sermone del vescovo di Torino Massimo, della fine del IV o dell'inizio del V secolo, e (in parte) dalla leggenda romana della martire Anastasia. Il rapporto tra questi tre testi (sorprende il fatto che nessuno di essi sia aquileiese: le due leggende sono, nella forma oggi conosciuta, di indubbia derivazione romana, mentre il sermone fu scritto dal vescovo di Torino) mette in luce il tempo, le circostanze sull'origine e sull'autenticità della tradizione dei Canzii. Nella variante più conosciuta il contenuto della leggenda è il seguente [39]:

Cantii, Cantiani et Cantianillae fratrum; in modo simile anche RABANUS, *Mai 31* (p. 53: con l'aggiunta *inperante Diocletiano*); ADO, *Mai 31* (p. 175): *Eodem die, apud Aquileiam, natale sanctorum martyrum Cantii, Cantiani, et Cantianillae fratrum qui, cum essent de genere Aniciorum progeniti, ob christianae fidei constantiam, una cum paedagogo suo Proto, capite plexi sunt*; appena identico anche USUARDUS (p. 238) e *MR, Mai 31(3)* (p. 216; con l'aggiunta: *sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus*). Crisogono viene menzionato nei martirologi storici e nel *MR* solo come martire romano, festeggiato il 24 novembre (così viene manzionato da BEDA, FLORUS [*Édit. prat.*, 213; QUENTIN, *Les martyrologes*, 58 s., 252 s.], *Parvum Romanum* [QUENTIN, *Les martyrologes*, 447], RABANUS [p. 120]; USUARDUS [p. 347]; *MR*, 542 n. 2). Tra i martirologi storici fa eccezione solo ADO (p. 391-393), che chiama Crisogono martire romano e tuttavia seguendo la leggenda colloca il suo martirio alle *Aquae gradatae* presso Aquileia. In *Synax. CP* (p. 255) viene menzionato nello stesso giorno, tuttavia senza l'indicazione del luogo del martirio, in seguito (p. 336) viene invece menzionato come martire di Nicea.

[39] La leggenda dei Canzii è conosciuta in diverse varianti che si differenziano alquanto tra di loro, ma non in modo essenziale: *BHL* 1543-1548 (1549); per le cinque trascrizioni di Cividale (cod. IX, 108v-111r; cod. XII, 78r-79r; cod. XV, 1r-5v; cod. XXII, 41v-44r e 102v-106v) vedi SCALON - PANI, *I codici*, 97, 111, 121, 140 e SCALON, *Un codice*, 22 s. La variante più nota è quella pubblicata in *AA SS* Mai VII (1866), 421-422 (= *BHL* 1546), a cui ci atterremo nelle citazioni (cfr. anche la traduzione italiana della BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate»*, 34-36). Dal punto di vista formale e contenutistico si discosta di molto da queste varianti la leggenda che non viene presa in considerazione né da *AA SS* né da *BHL*, pubblicata in base al passionario del sec. XIV da KANDLER, *CDI*, A. 290. Questa leggenda che conserva ben poco del primitivo nucleo è posteriore e pertanto quasi senza valore. Secondo questa variante i Canzii, della famiglia degli Anicii, di genitori cristiani, sarebbero stati perseguitati a Roma dal prefetto dell'urbe Asclepiades, il quale fece incarcerare e torturare entrambi i fratelli. Essi fu-

I due fratelli e la loro sorella, nati nella XIV regione della città di Roma, furono dal maestro Proto sin dall'infanzia educati alla religione cristiana. Appartenevano all'alta società romana, discendenti dalla famiglia degli Anicii dalla quale uscì l'imperatore Carino «di divina memoria». Non appena Diocleziano e Massimiano (il primo governava a Roma, il secondo nell'Illirico[!]) iniziarono a perseguitare i cristiani (mentre Carino, nella Gallia, si asteneva dalle persecuzioni), i Canzii, dopo essersi consigliati con il maestro Proto, distribuirono i loro beni ai poveri, battezzarono e affrancarono tutti i 73 schiavi. Quindi fuggirono nella periferia della città con il pretesto di voler visitare i propri poderi. Approfittarono di questa occasione per ritornare ad Aquileia nelle cui vicinanze avevano vasti possessi terrieri (*non parva rura*) e dove li aveva attratti l'esempio del martire Crisogono. In Aquileia però la persecuzione era ancora più feroce che a Roma. Le carceri erano piene di martiri e confessori. I Canzii si recarono di notte dai cristiani rinchiusi nelle carceri e questi riferirono loro che 36 giorni prima Crisogono era stato decapitato *Ad aquas gradatas*. La mattina seguente guarirono miracolosamente numerosi ammalati: ciechi, lebbrosi, indemoniati e addirittura moribondi. Alla venuta dei Canzii ad Aquileia il preside ed il suo aiutante (*comes*) Sisinio ordinarono loro di sacrificare agli dei pagani. Avendo essi rifiutato, i due si consultarono con gli imperatori Diocleziano e Massimiano. Questi decretarono per i Canzii la pena di morte per decapitazione nel caso che insistessero nel rifiutare gli onori agli dei. Appena saputo ciò i Canzii partirono con il carro da Aquileia per raggiungere la tomba di Crisogono e qui avrebbero subito il martirio per rivelazione divina. Durante il viaggio verso la località *Ad aquas gradatas*, dove aveva subito il

rono liberati dai loro servi e amici. I Canzii viaggiarono soffermandosi in varie città e giunsero infine in una località vicina ad Aquileia. Qui furono perseguitati dal preside Socrazio con l'aiuto del consigliere Aspasio. Alla descrizione dell'arresto seguì la tortura (nella principale variante questa non c'è!). La quattordicenne sorella Canzianilla, che si era presentata spontaneamente al preside, venne condotta nuda attraverso la città e frustata (qui è evidente l'influsso della leggenda aquileiese delle vergini; vedi pp. 90 ss.). Seguì l'episodio con la carrozza che è quasi l'unico legame tra questa e la principale variante (con la differenza che qui i Canzii non fuggirono ma vennero condotti in carozza dai servitori del preside in quanto non potevano camminare) e la descrizione della decapitazione. Il maestro Proto viene menzionato per la prima volta solo nella descrizione dell'uccisione di cui non vengono riferiti né il luogo né la data. La leggenda è di fatto senza valore in quanto possediamo per i Canzii altre fonti molto più attendibili. L'unico momento degno di attenzione è la menzione del prefetto Asclepiades (*Questionarius prefecture promeretur urbis Rome Asclepiades prefectus dioecesis Orientalis...*): si tratta infatti del *praefectus (?praetorio)* nell'Oriente del 303, crudele persecutore dei cristiani (cfr. PLRE I, 114). Il «trasporto» di questo funzionario da Antiochia (il torturatore del martire Romano; cfr. PRUDENTIUS, *Peristephanon 10* [ed. H.J. THOMSON, *LCL*, 228 ss.]; *Synax. CP*, p. 235; *MR, Nov. 18(2)* (p. 530) a Roma non è storico.

martirio Crisogono, uno dei muli stramazzò e loro furono raggiunti da Sisinio e dai suoi sbirri. Non volendo sacrificare a Giove, furono decapitati. Il presbitero Zeno (da identificare con Zoilo, il quale aveva seppellito Crisogono) diede onorata sepoltura sia ai Canzii sia a Proto oltre che a Crisogono. Questo avvenne il 31 maggio, 12 miglia fuori da Aquileia, oltre (=ad oriente) l'Isonzo, nella località *Aquae gradatae* (illustrazione n. 11).

Il nucleo originale della leggenda, risalente intorno all'anno 400, ci viene svelato dal sermone del vescovo torinese Massimo dell'inizio del V secolo (morto tra gli anni 408 e 423) [40]. Si tratta evidentemente del sermone tenuto dal vescovo nel giorno della commemorazione dei Canzii nella stessa Aquileia oppure sulla tomba dei martiri nei dintorni della città. Di questo sermone, che certamente omette tutta una serie di particolari (si tratta infatti di un discorso davanti a un pubblico che indubbiamente conosceva il destino dei Canzii) [41], possiamo considerare come un fatto inconfutabile che si tratta di due fratelli con la sorella, con nomi sorprendentemente simili, i quali, al tempo della persecuzione dei cristiani ad Aquileia, fuggirono dalla città, furono raggiunti e insieme uccisi [42].

La morte non particolarmente violenta (la leggenda non accenna alla tortura) [43] ed il tragitto con il carro rivelano la loro ap-

[40] MAXIMUS ep. TAURINENSIS, *Sermo 15* (*CCSL* 23, 57-58).

[41] TAVANO, *Appunti*, 161; NIERO, *I martiri*, 160.

[42] MAXIMUS, *Sermo 15,1* (*CCSL* 23, 57): *Hodie beatissimorum Canti Cantiani et Cantianillae natalis est. Quam bene et iucunde tres martyres uno paene vocabulo nuncupantur! Nec mirum si similes sunt nomine, qui sunt similes passione... Uniter enim vocati sunt a domino, non interposito tempore aliter et aliter passi, sed omnes eodem ictu pariter martyrium pertulerunt... et qui erant consanguinitate fratres, fierent etiam sanctitate germani...* Non essendo più in vigore verso la fine del III sec. i vecchi principi, originari dell'età repubblicana per quanto riguarda l'imposizione dei nomi, non è necessariamente giustificata la deduzione secondo cui nel caso di Canziano si tratterebbe di un liberto di Canzio o di figlio adottato (NIERO, *I martiri*, 159). Nomi molto simili tra fratelli e sorelle in quel tempo evidentemente non erano una rarità (pensiamo solo alla famiglia di Costantino), così pure i nomi in *-anus* chiaramente non erano più il *signum* di uno strato sociale inferiore essendo stati portati senza imbarazzo da numerosi imperatori (Diocles divenne al suo avvento al potere addirittura Diocletianus).

[43] La doppia tortura dei Canzii a Roma e ad Aquileia viene menzionata solo nella tarda e irrilevante variante della leggenda pubblicata da KANDLER, *CDI*, A. 290 (vedi

partenenza agli strati sociali più alti [44]. L'episodio della fuga con il carro è indubbiamente genuino e si basa su una tradizione ormai radicata. L'episodio passò dall'originaria tradizione (*historia*) [45] nel sermone e da qui nella leggenda come la parte più caratteristica e istruttiva della tradizione dei martiri [46]. Il paragone con il carro di Elia trae origine da Massimo ed entrò per opera sua nella leggenda nel medesimo contesto formale e contenutistico. Con ciò il vescovo torinese diede all'episodio della fuga dalla città un nuovo contenuto. Siccome la fuga era considerata un atto troppo poco eroico, e per alcuni anche inutile [47], Massimo cercò una spiegazione appropriata sostenendo che non si trattò di una fuga reale bensì di un viaggio verso una morte gloriosa. Come valido argomento per tale spiegazione Massimo si riferì a due fatti che sono da ritenere reali: i Canzii fuggirono dalla città sebbene avessero potuto nascondersi tra la calca dei cittadini; fuggirono insieme

n. 39). La decapitazione con la spada, menzionata dalla passio (cap. 8), ma ne fa cenno anche Massimo (*eodem ictu pariter martyrium pertulerunt*), era la più lieve forma di uccisione (vedi *Digesta 48,18,9*). Al tempo della persecuzione dei cristiani di Diocleziano veniva ritenuta *quasi beneficium*; l'ebbero in sorte quei rari *qui ob merita impetraverunt bonam mortem* (LACTANTIUS, *De mort. pers.* 22,3 [*SC* 39, 103]); cfr. Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 923 ss.

[44] NIERO, *I martiri*, 160. Indirettamente rivela lo strato sociale relativamente alto anche il ramo istriano di questa famiglia. A Parenzo è menzionato un Canzio come distinto curiale (*I.I.* X/2, 16; *L'année épigraphique* 1966, 148; entrambe le iscrizioni del I o del II sec. si riferiscono probabilmente alla stessa persona), a Trieste come *defensor ecclesiae* nell'iscrizione musiva della basilica del V sec. (P.L. ZOVATTO, *Il «defensor ecclesiae» e le iscrizioni musive di Trieste,* RSCI 20 [1966], 3 s.; ritenendolo parente dei martiri aquileiesi). L'elevata origine sociale dei Canzii è dimostrata anche dalla loro raffigurazione nel reliquiario di Grado dove specialmente Canzianella emerge come dama di alta società (CUSCITO, *Martiri*, fig. 2 [dopo la p. 32]; cfr. p. 373 n. 57).

[45] Sul significato del termine *historia* in Cromazio e Massimo (in entrambi ricorre tre volte nelle opere conservate e in entrambi significa, con lievi sfumature, notizia scritta oppure la tradizione orale fissa di un avvenimento contrariamente all'esperienza diretta) vedi TAVANO, *Riflessioni*, 348 s.; *Il «Proprium»*, 66; SAXER, *L'hagiographie*, 376 s.

[46] *Sermo 15,2* (*CCSL* 23, 57): *Refert autem de beatis supradictis historia quod tempore passionis, cum eos persecutor inquireret, ascenso vehiculo iunctis mulabus eos secedere voluisse; et cum non longe ab urbis moenibus iter agerent, unum animal de subiunctis conruisse; atque ita illos a persecutoribus conpraehensos tentos ad poenam...*

[47] Che la fuga davanti ai persecutori fosse un'azione inopportuna e non necessaria lo sosteneva TERTULLIANUS, *De fuga* (*CCSL* 2, 1135-1155); cfr. JANSSENS, *Il cristiano*, 407 ss.

anche se la fuga sarebbe stata indubbiamente più sicura se fossero fuggiti separatamente e ognuno in direzione diversa. Così egli trasfigurò la «vergognosa» fuga in viaggio trionfale, e la fuga stessa davanti alla morte in desiderio di un glorioso martirio [48]. Oltre a questo episodio centrale il vescovo torinese non ci riferisce altro sui Canzii e sulla loro origine (al pubblico certamente nota); non vengono menzionati né Proto né Crisogono o altre persone che compaiono nella leggenda. Nel sermone non v'è alcuna allusione all'origine romana dei martiri di cui parla la leggenda, perciò non è possibile escludere che si tratti di martiri locali. Il motivo per cui nel sermone Aquileia non viene neppure menzionata potrebbe spiegarsi con il fatto che Massimo tenne il discorso più probabilmente nella città stessa che nel luogo del martirio o sulla tomba dei martiri [49]. L'indicazione, nel sermone, del luogo dell'uccisione (non lontano dalle mura della città) [50] è infatti erronea in quanto si tratta di luogo distante da Aquileia almeno 10 chilometri.

Sul luogo dell'uccisione e della sepoltura dei Canzii non esiste oggi più alcun dubbio. Le *Aquae gradatae* menzionate nella leggenda dei Canzii e in quella di s. Anastasia non hanno alcun ri-

[48] *Sermo 15,2* (*CCSL* 23, 57,24 ss.): *Nam sicut Helias curru adplicito quasi ascendit in caelum, ita et isti vehiculo admoto ad martyrium pervenerunt...* (cap. 3; p. 58,35 ss.). *Ergo cum beatos de quibus loquimur persecutor arguerat, vehiculum conscenderunt. Qua causa? Ut fugerent? Absit! Non ut fugerent, sed ut ad martyrium citius pervenirent; non ut latitarent, sed ut christianos se cunctis transeuntibus manifestius adprobarent. Ceterum occultius inter plures in civitate latere potuerant, tutius per diversa singuli fugae praesidium commendare. At vero ubi quis congregatione habita stratis vehiculis apparatu disposito per aggerem publicum egreditur, illic non fuga dicenda est sed profectus. Sancti enim viri hoc facto velut in triumphali curru positi contestabantur dicentes: «Ecce persecutor, ecce proficiscimur, ecce praecedimus!... Nolumus enim videri inviti ducti ad poenam, qui praecedere nos profitemur ad gloriam».* L'autore della leggenda nel cap. 7 (*AA SS* Mai VII, 422 D-E) ha ripreso dal passo *Quod factum quam gloriosum sit...* fino alla fine del capitolo, letteralmente gli ultimi due terzi del sermone di Massimo (*Sermo 15,2-3*; p. 57 s., 21-48).

[49] Il passo a cui si riferisce l'avvenimento una volta viene indicato come *urbs* (n. 50), un'altra come *civitas* (n. 48). Entrambi i termini sono corrispondenti per Aquileia trattandosi di una grande città. È di TAVANO l'ipotesi che Massimo abbia tenuto il sermone in Aquileia e a San Canzian d'Isonzo (*Appunti*, 161; *Riflessioni*, 350).

[50] *Non longe ab urbis moenibus* (*Sermo 15,2*; p. 57,18 s.).

ferimento con Grado, si tratta invece dell'odierna località di San Canzian d'Isonzo dove si è conservato a tutt'oggi il toponimo *Grodata* [51]. I Canzii fuggirono da Aquileia per la Via Gemina verso oriente e furono raggiunti in un punto, allora vicino alla costa, tra la strada e il mare [52]. Si tratta di una zona che nell'antichità era stata forse possesso dei Canzii aquileiesi (*praedium Cantianum*?); indubbiamente c'era già nel periodo prelongobardo il *vicus Cantianorum* dove molto probabilmente esisteva già in quel tempo un monastero dedicato alla Madonna, costruito in onore dei ss. Canzii. Esso è menzionato dal documento più antico, ossia dalla donazione di Ludovico il Pio dell'819 [53].

L'autenticità della tradizione leggendaria sul luogo della sepoltura è testimoniata anche da fonti materiali. A San Canzian d'Isonzo gli scavi archeologici degli anni sessanta hanno riportato alla luce la basilica paleocristiana del sec. V, priva di abside, costruita sulle fondamenta della precedente chiesa cimiteriale della prima metà del sec. IV [54]. Nella zona dell'altare fu scoperta una tomba con i resti di tre scheletri, e precisamente di un uomo, di

[51] TAVANO, *Indagini*, 161 fa notare che la distanza di 12 miglia da Aquileia (*Passio Cant.* 8; *AA SS* Mai VII, 422 F) corrisponde a San Giovanni al Timavo e non a San Canzian d'Isonzo. Cfr. anche VEDALDI IASBEZ, *La* Venetia *orientale*, 284 s.

[52] TAVANO, *Indagini*, 163; A. GRILLI, *Aquileia: il sistema viario romano*, AAAd 15 (1979), 253 s.; ŠAŠEL, *Opera selecta*, 592 s. Solo con la posizione costiera e nelle vicinanze di questa è spiegabile il contenuto della leggenda di Crisogono (*Passio Anastasiae* 8-9; DELEHAYE, *Étude*, 227 s. ovvero CUSCITO, *Il culto*, 274) secondo cui il corpo del martire Crisogono, decapitato *ad locum qui dicitur Aquas Gradatas* era stato rigettato sulla costa (*corpusque eius ad litus iactatum est iuxta possessionem quae dicitur Ad Saltus*) mentre la testa era stata gettata in mare (*in mare iactassent caput eius*).

[53] *...monasterium sancte Marie quod est situm in territorio Foroiuliensi, constructum in honorem sanctorum Cantianorum...* (TAVANO, *Un monastero altomedioevale a San Canziano*, MSF 45 [1962-1964], 161-169 [specialmente 163 s. con la pubblicazione del documento]; *Appunti*, 161 s.; *Riflessioni*, 352 s.; P. ZOVATTO, *Il monachesimo benedettino del Friuli*, Quarto d'Altino 1977, 118 s.).

[54] MIRABELLA ROBERTI, *Una basilica*; *La basilica paleocristiana*; *Che cosa*; *Le campagne*; TAVANO, *Musaici*, specialmente 120 ss.; *Indagini*; *Ricerche e studi sul territorio di Monfalcone nell'antichità*, «Studi Goriziani» 46 (1977), 89-106, specialmente 97 ss.; BOVINI, *Antichità cristiane (S. Canzian)*, 1-24; MIRABELLA ROBERTI - TAVANO, *San Canzian d'Isonzo*, 1-16; BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate»*, 10-38; CAILLET, *L'évergétisme*, 257-265.

un giovane e di una donna, e l'analisi antropologica ha dimostrato che si tratta di parenti [55]. Tutte le circostanze della scoperta stanno a dimostrare che si tratta con molta probabilità degli scheletri dei Canzii [56]. Una delle più antiche testimonianze del culto di questi santi è da considerare il reliquiario argenteo di Grado del sec. V su cui sono raffigurati, in otto immagini, Cristo tra gli apostoli Pietro e Paolo (senza iscrizione) e cinque santi, venerati, evidentemente, al tempo in cui questo fu eseguito, ad Aquileia: due forestieri (Quirino da Siscia e Latino da Roma) e tre del luogo, ossia Canzio, Canziano e Canzianella - tutti e cinque con iscrizione. Si tratta evidentemente di un reliquiario un tempo posseduto dalla chiesa aquileiese che con il trasferimento del tesoro dalla chiesa a Grado, al tempo dell'invasione dei Longobardi (568), passò in possesso della cattedrale di Grado [57].

Le testimonianze posteriori del culto di questi santi, relative all'antichità, sono poco notevoli. Le antiche cronache veneziane riferiscono solamente che il presbitero triestino Geminiano trovò, dopo la distruzione di Aquileia da parte dei Longobardi nel 568, tra le rovine della città i corpi dei tre Canzii. Il patriarca Paolino li avrebbe sepolti poi nella chiesa di S. Giovanni Evangelista a Grado stabilendo come data commemorativa il giorno 30 aprile [58].

[55] Corrain, *Resti scheletrici*, specialmente 68 s.

[56] L'ipotesi che si tratti di scheletri dei Canzii è di Mirabella Roberti (*Una basilica*, 62; *La basilica paleocristiana*, 81 s.). Tavano, *Indagini*, 469 n. 25 (cfr. *Riflessioni*, 349 n. 47), in base alla differenza generazionale tra gli scheletri (oltre allo scheletro di uomo e di donna c'è quello di un giovane press'a poco ventenne) ha formulato l'ipotesi che si tratta di due generazioni di età dei defunti (Canzio e Canzianella come fratello e sorella e Canziano figlio o liberto di Canzio?). Né Massimo né la tradizione leggendaria parlano a favore di questa interpretazione, ed è difficile accogliere l'ipotesi secondo cui la tradizione che si tratti di due fratelli e sorella sia tarda (ca. 400) ed errata non essendovi alcun motivo reale per un tale «ritocco».

[57] Brusin - Zovatto, *Monumenti*, 513-522; Cuscito, *Testimonianze*, 645 s.; *Questioni*, 177; Tavano, *Grado paleocristiana*, in: *Grado. Società filologica friulana, 57° Congres sept. 1980*, 80-83 (con la datazione del reliquiario alla fine del V sec.); *Grado*, 122 ss.; *Aquileia e Grado*, 359 s.; Brumat Dellasorte, *Le «Acque Gradate»*, 10 s.

[58] *Chronicon Gradense* (Monticolo, *Cronache*, 37,15-18; 41,5-9 e 30-34); *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum, ed. prima; ed. secunda* (p. 38,16 s.; 40,22 s.; 41,8 s.;

Entrambe le date sono inattendibili; per quanto riguarda la scoperta si tratta ovviamente solo di reliquie e non di resti mortali dei martiri (*corpora*), mentre nella seconda testimonianza l'autore della cronaca spostò erroneamente la festa dalla fine di maggio alla fine di aprile.

Il culto di questi santi aquileiesi ebbe grande diffusione nel medioevo; essi divennero indubbiamente i santi più popolari anche nell'ambito europeo. Il culto era particolarmente profondo a Venezia, Ravenna, Verona, Milano e nell'area dell'Italia settentrionale, inoltre a Sens, Étampes e Parigi in Francia (dopo l'anno 1000) e a Hildesheim in Germania (dal 1045 ca.) [59]. È ovvio che il culto dei Canzii era sempre molto profondo nell'ambito aquileiese, come testimonia tutta una serie di calendari dell'area friulana [60]. La penetrazione del loro culto tra gli Sloveni (frutto della politica ecclesiastica di Aquileia nelle province slovene dall'epoca carolingia in poi) è un problema a sé e meriterebbe uno studio a parte [61]. Tuttavia sembra opportuno osservare che in Slovenia (come pure in Friuli e nella Venezia) tutti i toponimi derivati dal culto di questi santi si riferiscono unicamente al secondo nome del gruppo, ovvero a s. Canziano [62]. Nell'ambito più ristretto della diocesi aquileiese fu dedicata una sola chiesa ai Canzii (San Canzian d'Isonzo) [63]. I tre santi, considerando il numero delle chiese e delle cappelle dedicate a loro, erano il gruppo più

70,25 s.; 73,21 s.; 74,9 s.); DANDULUS, *Chronica, A. 569* (p. 75); *A. 579* (p. 84: *depositio s. Cantianorum* nella chiesa di S. Giovanni Evangelista è datata al tempo del sinodo di Grado del 579 e del patriarca Elia).

[59] *AA SS* Mai VII, 423-425; KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 158 ss.; I. DANIELE, BS 3 (1963), 760; CATTANEO, *Santi Milanesi*, 241-245; MAZZOTTI, *Il culto*.

[60] BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 33, 37, 45; SCALON, *Necrologium*, 229.

[61] Cfr. J. HÖFLER, *O prvih cerkvah* (pp. 186 s., n. 161), 46 s.

[62] NIERO, *I martiri*, 159 s. è del parere che la causa di ciò fosse la sua giovinezza; una serie di esempi mostra che coloro che hanno sacrificato la vita per la fede ancor giovani erano ancor più ammirati. In realtà Cantianus compare come il principale rappresentante del gruppo dei martiri indicata come *Cantiani* da VENANTIUS FORTUNATUS (vedi p. 366 n. 36 sopra) e anche dall'atto di donazione dell'819 (n. 53).

[63] MIRABELLA ROBERTI - TAVANO, *San Canzian d'Isonzo*, 12.

popolare di santi nella parte orientale del patriarcato accanto al gruppo di Ermacora e Fortunato [64].

La leggenda dei Canzii pone un problema di difficile soluzione: si tratta del rapporto tra Proto e i Canzii. Nella leggenda Proto appare sempre come educatore e consigliere dei Canzii ed il loro compagno di viaggio verso il martirio, tuttavia il suo ruolo non è mai autonomo o indivdualizzato [65]. In effetti la (supposta) tomba dei Canzii a S. Canzian d'Isonzo ed il sermone del vescovo torinese Massimo, la fonte scritta più antica e che più si avvicina alla tradizione autentica (*historia*), mostrano che Proto nei tempi più antichi non era l'elemento sostanziale del gruppo dei Canzii [66]. L'elemento di sostegno per la datazione dell'inclusione di Proto nel gruppo dei Canzii è indubbiamente il Martirologio Geronimiano in cui tra le quattro citazioni dei Canzii Proto appare ben tre volte [67]. Che nel caso di Proto si tratti di personalità storica lo testimoniano non solo il menzionato martirologio ma soprattutto due importantissime testimonianze materiali: il sarcofago della metà del sec. IV con l'iscrizione in cui si legge che in esso giace appunto questo martire, e la lapide – facente certa-

[64] Cfr. J. Höfler, *Trije popisi cerkva* (pp. 186 s., n. 161), 20 (10), 22 (36), 24 (74), 32 (182), 36 (257), 38 (282), 46 (425), 50 (476), 75 (118), 94 (5). Alle chiese menzionate nella Carniola e Stiria slovena bisogna aggiungerne anche alcune in Carinzia a sud della Drava e più chiese nel Litorale adriatico. Dei *Propria sanctorum* della diocesi di Lubiana stampati (Bratož, *Lo sviluppo*, 28 ss.) non menziona i ss. Canzii il *Proprium sanctorum* del 1687, mentre li menzionano (con lezioni che riassumono il contenuto della leggenda) il *Proprium sanctorum* del 1729 (p. 119: *In festo Ss. Martyrum Cantiani, Cantii, Cantianillae, et Prothi*; seguono le lezioni a p. 120-122) e quelli del 1781 (*pars verna*, 82-85) e del 1848 (p. 170-172).

[65] *Passio*, cap. 2 (*AA SS* Mai VII, 421): *Beatissimos igitur Martyres Christi... a paedagogo suo Proto valde Catholica fide fuisse edoctos... Beatissimi Christi Martyres... consilio habito cum B. Proto... (4)... Advenerunt enim tres germani ex urbe Roma... cum Proto paedagogo eorum... (5).. ascenso vehiculo cum paedagogo suo Proto... (6) Beatissimi vero Martyres... una cum paedagogo suo Proto... (8) Beatissimi vero Martyres... una cum Proto paedagogo... passi sunt autem beatissimi Martyres... cum paedagogo eorum...*

[66] La mancanza della menzione di Proto in Massimo è *argumentum ex silentio*; cfr. Tavano, *Appunti*, 163.

[67] Vedi p. 366 n. 37.

mente parte della tomba – con l'iscrizione di uguale contenuto, di qualche decennio anteriore al sarcofago [68].

Entrambi i documenti epigrafici provengono dalla chiesa di S. Proto, del sec. XVI, edificata sul posto della più antica (della metà del sec. IV) e dalla prima cappella mortuaria (*cella memoriae*) nell'ambito aquileiese in cui era stato sepolto il martire Proto (e successivamente forse anche Crisogono) presso San Canziano, non lontano dalla basilica con la supposta tomba dei Canzii [69]. La menzione nel Martirologio Geronimiano ed il luogo stesso della sepoltura di questo martire testimoniano attendibilmente che si tratta di un martire in qualche modo legato ai Canzii [70]. Queste due testimonianze non confermano invece la tradizione leggendaria secondo cui Proto sarebbe stato maestro dei Canzii [71], e mettono in dubbio la testimonianza della leggenda secondo cui sarebbe stato sepolto assieme a loro [72]. Di fronte a tale tradizione leggendaria sorge il problema del motivo per cui Proto non ebbe,

[68] TAVANO, *Testimonianze*, specialmente 157 s. (fot.); *Storicità*, 8 s. (con l'ipotesi che l'iscrizione originale appartenesse alla tomba del martire Proto, collocata dopo il 313); CUSCITO, *Testimonianze*, 642 s.; *Questioni*, 175 s.; *Il culto*, 256 s.; *Martiri,* 66 e le fot. 4-5.

[69] MIRABELLA ROBERTI, *La memoria*; *Memoriae*; TAVANO, *Indagini*, 464-466; BOVINI, *Antichità cristiane (S. Canzian)*, 2-11; CUSCITO, *Il culto*, 259 s.; *Martiri,* 65 ss. Tav. 1; BRUMAT DELLASORTE, *Le «Acque Gradate»*, 15-18.

[70] TAVANO, *Appunti*, 163, ha formulato giustamente l'ipotesi che fosse proprio il culto nel medesimo luogo la causa della menzione comune nel Martirologio Geronimiano.

[71] Vi sono probabilmente varie cause dell'origine di questa tradizione. Bisogna ovviamente considerare la vicinanza della tumulazione (entrambe le tombe erano già nel sec. IV meta di pellegrinaggio; cfr. MIRABELLA ROBERTI, *La memoria*, 92; *Una basilica*, 59 s.) e la comune festività (sottolineata soprattutto da TAVANO, *Testimonanze*, 163). Se si considera che la leggenda ha avuto origine a Roma dove le famiglie ricche avevano abitualmente maestri greci e dove certamente non conoscevano questo *vicus Cantianorum* nelle vicinanze di Aquileia, possiamo immaginare che l'autore della leggenda abbia fatto del martire col nome greco, sepolto non lontano dai Canzii, il maestro e martire assieme ai Canzii, sepolto con loro. Cfr. A. NIERO, *I martiri*, 164. È opportuno sottolineare che l'inserimento di Proto nel gruppo dai Canzii produce un certo effetto di artificio (cfr. n. 65). Nel mosaico di S. Apollinare Nuovo a Ravenna è rappresentato assieme a Crisogono (!) (CUSCITO, *Il culto*, 257 s.; fig. 5; *Martiri,* 68) (illustrazione n. 12).

[72] *MR,* 217 n. 3. Proto veniva festeggiato nella chiesa aquileiese il 14 giugno (cfr. TAVANO, *Appunti*, 163 [15 giugno]; n. 73). Probabilmente è stata anche la vicinanza del

come maestro dei Canzii, nel culto di questi martiri un posto più eminente e del perché fu così presto dimenticato. Gli atti medioevali relativi alle reliquie e al culto dei Canzii lo menzionano infatti molto raramente [73].

Ancor più complesso è il problema del martire Crisogono [74], che è solo indirettamente compagno del gruppo dei Canzii. La leggenda accenna all'amore per Crisogono come al motivo principale per cui i Canzii lasciarono Roma per trasferirsi ad Aquileia. Qui cercavano informazioni, da parte dei cristiani incarcerati, per sapere dove si trovasse Crisogono e vennero a sapere che aveva subito il martirio 36 giorni prima. La fuga da Aquileia con il carro, l'avvenimento indubbiamente più autentico della loro vita, fu dall'autore della leggenda trasformato in una specie di pellegrinaggio sulla tomba di Crisogono, dove avevano subito il martirio i Canzii e Proto, e dove il presbitero Zeno (che aveva già seppellito Crisogono) li avrebbe seppelliti nella cassa di pietra presso Crisogono [75]. La leggenda ci delinea il prestigio del martire Criso-

tempo dell'uccisione – Proto era stato ucciso solo due settimane dopo i Canzii, evidentemente nella medesima campagna contro i cristiani aquileiesi – a favorire l'inserimento nel gruppo dei Canzii nella tradizione leggendaria.

[73] Tra i martirologi storici viene menzionato appena da Usaurdus che riassume la leggenda (vedi p. 367 n. 38; così pure il manoscritto di Rosazzo e di Udine; v. Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 25). Nei calendari locali dell'ambito aquileiese la festività cade il 14 giugno (Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 33, 38, 45; Scalon, *Necrologium*, 238). Delle sue reliquie non si sa nulla. Dandulus, *Chronica, A. 304* (p. 28) menziona la sua morte assieme con i Canzii conformemente alla leggenda.

[74] Bibliografia essenziale: *MH*, 618 s., n. 1; E. Josi, *Crisogono*, BS 4 (1964), 306-308; Cuscito, *Il culto* (= *Martiri*, 65-80).

[75] Passio Cant. 2 (p. 421): *Beatissimi Christi Martyres... de Roma exierunt, et apud Aquilegiensem civitatem, pro amore Christianissimi Chrysogoni Martyris, eodem tempore repedaverunt. (3)... et interrogarunt viros Christianos, qui in carcere erant retrusi, si cum eis esset sanctissimus Christi Martyr Chrysogonus... Jam sunt dies trigenta et sex, quod per martyrii palmam ab iniquissimis Principibus capite plexus est S. Chrysogonus, non longe ab hac civitate, loco ubi dicitur Ad aquas gradatas, et ibi sepultus est a sanctissimo Zoilo Presbytero... (5)... ascenso vehiculo... festinantes ire ad corpus sancti Martyris Chrysogoni... Festinate ire ad dilectum meum Chrysogonum, quia ibi vobis coronas praeparatas habeo: et ibi debetis coronari, et in regno Patris mei cum Chrysogono sine fine gaudere... (6).. in loco qui appellatur Ad aquas gradatas, ubi passus est B. Chrysogonus... (8) Venerabilis Zenus Presbyter colligens beatissimorum Martyrum corpora... et in locello*

gono nella comunità ecclesiale aquileiese al tempo della persecuzione. Crisogono fu per i Canzii un fulgido esempio e li condusse nel regno dei cieli.

Molto di più ci viene riferito su Crisogono nella prima parte della leggenda di s. Anastasia, che in certi punti concorda sorprendentemente con la leggenda dei Canzii [76].

Secondo questa leggenda, composta da quattro leggende (quella di Crisogono, – che ci interessa particolarmente – delle vergini di Salonicco, della martire Teodota di Nicea in Bitinia e di Anastasia di Sirmio) Crisogono appare come educatore della giovane Anastasia, figlia del senatore Pretestato, moglie del notabile pagano Publio. Durante la persecuzione dei cristiani a Roma, Anastasia aiutò in modo disinteressato i cristiani rinchiusi in carcere per cui il marito la costrinse agli «arresti domiciliari». Diocleziano fece allora arrestare Crisogono, impiegato nella segreteria del vicario Rufo. Con l'aiuto di un'anziana donna cristiana, Anastasia, e di Crisogono, la prima rinchiusa in casa ed il secondo in carcere, potevano scambiarsi una corrispondenza epistolare. La leggenda ci riferisce dello scambio di quattro lettere: la lettera di Anastasia a Crisogono, la risposta stimolante di Crisogono ad Anastasia quando questa, dopo la partenza del marito per la Persia, era sottoposta a un controllo ancora più severo, ed anche alle torture, la lettera disperata di Anastasia a Crisogono e la risposta rasserenante di lui. Al ritorno di Publio dalla Persia, dopo tre mesi di assenza, Anastasia fu libera e potè visitare Crisogono in carcere. Diocleziano, trattenendosi nel frattempo in Aquileia, ordinò che fossero uccisi tutti i cristiani rinchiusi in carcere a Roma, fece però venire presso di sé Crisogono. Duran-

marmoreo collocavit eos, juxta Chrysogonum. La variante della leggenda pubblicata da KANDLER, *CDI*, A. 290 (p. 367 n. 39), non menziona Crisogono.

[76] *BHL 1795-1796*; DELEHAYE, *Étude*, 151-171 (saggio sulla leggenda) e 221-258 (edizione critica e testo della leggenda latina e greca di s. Anastasia). I primi nove capitoli della leggenda latina sono ristampati in CUSCITO, *Il culto*, 270-274. *Passio sancte Anastasie virginis et martyris et sancti Grisogoni martyris* è conservata anche nel Cod. XV di Cividale (332r-342r; SCALON - PANI, *I codici*, 122). I capitoli 8° e 9° sono riportati anche nei manoscritti di Cividale (cod. XXII, 12v-14r e 101v-102v; SCALON, *Un codice*, 21, 23; SCALON - PANI, *I codici*, 140). La leggenda di Crisogono è riassunta in modo molto particolareggiato da ADO, *Nov. 24* (391-393), e quella di s. Anastasia parimenti da RABANUS (*Dec. 25*; p. 131 s.) e da *Synax. CP* (p. 335 s.; soprattutto il *Codex bibliothecae Ambrosianae B. 104 Sup.* del XII/XIII sec.; vedi *versi* 31 ss.), con una sostanziale differenza rispetto al modello latino: nel riassunto greco della leggenda Crisogono non subì il martirio ad Aquileia bensì a Nicea. Su s. Anastasia v. NIERO, *Santi*, 262 ss. e brevemente JARAK, *Martyres*, 284.

te il viaggio verso Aquileia lo accompagnò Anastasia, la quale poi aiutò i cristiani rinchiusi in carcere in Aquileia, come aveva fatto già prima a Roma. L'imperatore offrì a Crisogono addirittura la prefettura ed il consolato purché egli rinunciasse al cristianesimo. Avendo egli rifiutato l'offerta, lo fece condurre nella località *Aquae gradatae* e decapitare. Il suo corpo fu gettato sulla spiaggia presso il podere *Ad saltus* dove abitavano le sorelle cristiane Agape, Chione ed Irene con il vecchio presbitero Zoilo. Il presbitero diede sepoltura al corpo di Crisogono nella propria casa, in una tomba sotterranea. Per rivelazione ritrovò pure la testa di Crisogono che era stata gettata in mare. Nel trigesimo della sepoltura Zoilo morì, dopo che gli era apparso in sogno Crisogono dicendogli che entro 9 giorni le vergini sorelle sarebbero state arrestate, ma in carcere avrebbero ricevuto aiuto da Anastasia. La data degli avvenimenti: Crisogono fu decapitato il 24 e sepolto il 27 novembre.

La leggenda dei Canzii e la prima parte della leggenda di Anastasia sostanzialmente si completano, per certi aspetti invece si escludono a vicenda presentando una serie di problemi imprevisti. Non ci deve sorprendere la piena concordanza del capitolo introduttivo in entrambe le leggende: si tratta infatti di un'apologia da cliché del culto dei martiri, indirizzata contro gli avversari del loro culto, ovvero degli avversari degli scritti sui martiri [77]. Siccome si riscontra la stessa introduzione anche nella leggenda romana della martire Pudenziana ed anche in altre leggende romane [78], si può supporre che queste leggende (dei Canzii, di Crisogono e di Pudenziana) fossero definitivamente redatte nella forma a noi nota a Roma press'a poco nel medesimo tempo e nel medesimo (o molto vicino) ambiente spirituale, caratterizzato da una

[77] L'autore del capitolo introduttivo rivela il modo con cui traevano origine le leggende (*Scribimus, ut in gestis invenimus, quid egerint, quid locuti sint, quid passi sunt Sancti*...), quindi colpisce fortemente gli avversari degli scritti sui martiri i quali volevano eliminarli come apocrifi (*Ostenditis vos esse Catholicos, qui victorias Christi libenter legitis, libenterque auditis. Interrogo vos, qui ista inter apocryphas litteras abolenda censetis: per quos constat Canon Scripturarum divinarum? Numquid non per eos, qui pro ipso Canone occidi magis voluerunt, quam vinci?... Nihil praeter Scripturas Canonicas recipientes, ista studiose conscripsimus, ostendentes dogma Catholicum per Catholicos Martyres custoditum* (*AA SS* Mai VII, 421 = Delehaye, *Étude*, 21 s.; = Cuscito, *Il culto*, 270).

[78] *BHL* 6991; Delehaye, *Étude*, 151.

forte avversione per i critici del culto dei martiri. Purtroppo questo fatto in sé ci aiuta ben poco per quanto riguarda la data di origine di queste leggende [79].

Così v'è pure una evidente concordanza tra la leggenda di Crisogono e quella dei Canzii per quanto riguarda l'indicazione del luogo del martirio e le circostanze della sepoltura dei martiri. In ambo i casi si accenna al luogo «Aquae gradatae», ambedue le volte appare il presbitero Zeno o Zoilo. Siccome questi non viene mai menzionato in altre fonti, è evidente che si tratta di personalità leggendaria la cui storicità non è dimostrabile dalle fonti disponibili ma non è neppure confutabile [80]. Parimenti sorprendente è la concordanza tra le due leggende nella citazione dei persecutori locali. Quali persecutori dei Canzii vengono menzionati ad Aquileia il *praeses* Dulcidio ed il *comes* Sisinio, quest'ultimo come suo aiutante ed esecutore dei suoi ordini [81]. È superfluo precisare che i loro titoli non corrispondono alla realtà amministrativo-organizzativa della provincia *Venetia et Histria* al tempo delle te-

[79] L'uso dei testi sui martiri nella liturgia e in genere nella vita della chiesa nel V e VI sec. non era incontrastato. *Decretum Gelasianum 4,4* (ed. E.v. Dobschütz, Leipzig 1912, 9; 39 ss.) colloca le *gesta sanctorum martyrum* tra i testi permessi difendendo il culto dei martiri (*nos tamen cum praedicta* [sc. Romana] *ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones, qui deo magis quam hominibus noti sunt, omni devotione veneramur*) ma è scettico circa l'uso di essi in liturgia (*in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit putantur... propter quod, ut dictum est, ne vel levis subsannandi oriretur occasio, in sancta Romana ecclesia non leguntur*). Evidentemente nella chiesa romana ci fu un movimento relativamente forte contro l'uso dei testi sui martiri nella vita ecclesiastica contro il quale si espresse l'autore dell'introduzione. Il canone 63 del concilio trullano (691) proibì severamente i falsi scritti sui martiri. Vedi *Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti. Fascicolo IX: Discipline générale antique (IIe - IXe s.) t. I,1: Les canons des conciles oecuméniques* (ed. P.-P. Joannou, Grottaferrata [Roma] 1962, 200).

[80] Sul culto del presbitero Zoilo, collegato con il culto del martire Crisogono vedi Paschini, *La chiesa*, 64. Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 30 s.; Scalon, *Necrologium*, 389; Niero, *I martiri*, 171 e Menis, *La cultura teologica*, 467 lo ritengono con riserva personaggio storico; cfr. anche Tavano, *Riflessioni*, 352 s. («fantomatica figura»).

[81] *Passio Cant. 4: ... in eadem civitate Aquilegensi praesidatus officium Dulcidius impiissimus habebat cum Sisinnio comite suo... Dulcidius praeses, una cum Sisinnio comite*. Nella continuazione appare solo il *comes Sisinnius* come persecutore dei Canzii: li persegue e li fa decapitare (capp. 5-7). Cfr. PLRE I, 273 (Dulcitius 1, nominato soltan-

tarchie [82]. Nel prosieguo della leggenda di Anastasia i due si presentano come persecutori delle vergini Agape, Chione ed Irene – note martiri di Salonicco la vicenda delle quali (negli atti collocata a Salonicco) fu dall'autore della leggenda romana collocata tra Aquileia e Salonicco [83]. Le vergini di Salonicco erano evidentemente, al tempo dell'origine di queste leggende, già venerate ad Aquileia e avviate a divenire sante locali (come ad esempio Eufemia) [84]. L'autore della leggenda romana trasferì non solo le tre sante ma anche il persecutore locale di Salonicco – il preside (della Macedonia?) Dulcidio – nella leggenda di Anastasia, cambiandogli però parzialmente il ruolo [85]. Per questa via Dulcidio passò evidentemente dalla leggenda di Anastasia in quella dei Canzii [86] ed

to in questa fonte leggendaria); PLRE III, 1159 (nel tardo VI e nel VII secolo sono noti 5 officiali con nome *Sisinnius*; un *Sisinnius* è ricordato per l'anno 574 come *magister militum* ed era probabilmente uno dei ufficiali militari bizantini, ordinati per la protezione del confine norditalico. Il suo collegamento con il territorio bizantino nell'alto Adriatico non è dimostrabile).

[82] *Corrector Venetiae et Histriae* era al tempo di Diocleziano *Attius Insteius Tertullus* (PLRE I, Tertullus 6, in base al *CIL* V, 2818 del tempo tra il 286 e il 305; cfr. anche A. Chastagnol, *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire*, Lille 1987, 124). Epigraficamente documentati sono anche *Acilius Clarus* in *Paetus Honoratus* (Zaccaria, *Il governo*, 99).

[83] Negli atti (*BHG³ 34*; Knopf - Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 95-100; la versione latina in Ruinart, *Acta martyrum,* 424-427) le martiri appaiono come cittadine di Salonicco, mentre nella leggenda romana di s. Anastasia si presentano come vergini aquileiesi (!), interrogate ad Aquileia da Diocleziano (come offriva alti posti di funzionario statale a Crisogono così offriva alle vergini ottimi sposi) e gettante in carcere dove venne loro in aiuto Anastasia (*Passio Anastasiae 10-11*; Delehaye, *Étude*, 228 ss.). Quindi assieme agli altri cristiani aquileiesi(?) le fece incarcerare, in Macedonia, a Salonicco, città che diventa la scena della leggenda di Anastasia. Solo da questo punto in poi la leggenda romana si attiene maggiormente agli atti delle vergini di Salonicco.

[84] Cfr. Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 33, 36, 44.

[85] Mentre negli atti originali delle vergini di Salonicco il preside Dulcidio (*Dulcetius*) appare come un funzionario statale che non conosce compromessi e che porta a conclusione la persecuzione, nella leggenda romana la sua parte appare frammentaria e ridicola. Dal punto di vista letterario è interessante l'episodio della caduta di Dulcidio (*Passio Anast. 12-14*; Delehaye, *Étude*, 230 ss.) che ricorda le storie milesie dai contorni erotici e fu nel sec. X letterariamente presentata nella commedia *Dulcetius* da Hrocvit (Niero, *I martiri*, 162). Il dileggiato Dulcidio fu sostituito nella leggenda di Anastasia dal più accanito Sisinnio che portò alla conclusione la persecuzione.

[86] Nella leggenda dei Canzii non vengono menzionate la caduta di Dulcidio e la sostituzione con Sisinnio; come riflesso della sua caduta, nella leggenda di Anastasia

è pertanto, nella storia delle persecuzioni dei cristiani in Aquileia, personalità fittizia. Così pure non è dimostrabile la storicità del secondo persecutore, ossia del *comes* Sisinio, né sappiamo donde sia pervenuto nella leggenda di Anastasia e in quella dei Canzii. Entrambe le leggende parlano di una violenta persecuzione e di un grande numero di cristiani rinchiusi in carcere ad Aquileia, il che potrebbe essere un riflesso di verità [87]. Entrambe le leggende presuppongono la presenza dell'imperatore Diocleziano in Aquileia (la leggenda dei Canzii anche la presenza di Massimiano) al tempo del martirio dei martiri menzionati. Dietro questa presupposizione si cela probabilmente una traccia di verità, e precisamente la visita dell'imperatore ad Aquileia nel momento in cui le persecuzioni avevano raggiunto il culmine. È noto che l'imperatore verso la fine del 303 e nella primavera del 304 mosse da Roma verso oriente e quasi certamente sostò in Aquileia. È possibile che in questo tempo fossero uccisi in città alcuni cristiani; molto meno probabile è invece che allora l'imperatore, gravemente ammalato, perseguitasse i cristiani nel territorio sotto la giurisdizione di Massimiano, per quanto non lo possiamo escludere. Si può invece supporre che la presenza dell'imperatore abbia dato ai persecutori nuovo slancio [88]. La sua visita in Aquileia cade in-

merita rilevare che nella seconda parte della leggenda appare quale persecutore dei Canzii solo Sisinnio.

[87] *Passio Cant. 3* (p. 421): ... *Ita etenim omnis sanctorum martyrum vel confessorum pro Christi nomine multitudo in vinculis carcerum custodia tenebantur, ut numerari non potuissent.* Cfr. *Passio Anast. 11* (DELEHAYE, *Étude*, 229 s.): *Conveniebant enim omnes christiani ad Anastasiam viri et feminae indigentes, quia nimiam penuriam christiani illo tempore sustinebant. Nullo enim christiano licebat vel possidere vel artem aliquam exercere aut aliquod negotium agere... (12)... omnes christiani qui in vinculis erant simul a custodientibus ducti sunt...*

[88] In occasione dei festeggiamenti dei vicennalia nel tardo autunno del 303 Diocleziano visitò Roma, dove s'intrattenne press'a poco dall'inizio di novembre fino al 20 dicembre (BARNES, *The new Empire*, 56 n. 42 data il suo arrivo a Roma all'8 novembre; Diocleziano sarebbe arrivato a Roma dalla Pannonia dopo la supposta visita di Sirmio nella tarda estate o in autunno e dopo il passagio per Aquileia in ottobre?). Il 20 dicembre *impatiens et aeger animi* lasciò la città eterna ed il 1 gennaio 304 assunse il consolato per l'anno 304 a Ravenna. LACTANTIUS, *De mort. pers. 17,3* (*SC* 39, 96) così de-

fatti al tempo tra l'editto (pubblicato probabilmente al tempo dei *vicennalia* assieme a Massimiano a Roma nel novembre del 303) [89] ed il quarto editto pubblicato durante il viaggio dall'Italia settentrionale verso l'Oriente in una località della Pannonia (a Sirmio ?) nel febbraio o marzo del 304 [90].

In base alle concordanze elencate si potrebbe supporre una interdipendenza delle due leggende, e cioè che la leggenda dei Canzii sia sotto molti aspetti un derivato recenziore della leggenda di Anastasia. D'altronde altri momenti fanno rilevare che i legami tra le due leggende non sono poi così stretti. Secondo la leggenda di Anastasia Crisogono sarebbe stato sepolto il 27 novembre, mentre il presbitero Zoilo sarebbe morto 30 giorni più tardi [91] cioè il 27 dicembre [92].

Nella leggenda dei Canzii Crisogono sarebbe stato ucciso 36 giorni prima dell'arrivo dei Canzii ad Aquileia [93]. Considerando il fatto che i Canzii furono uccisi il 31 maggio, evidentemente subito dopo il loro arrivo ad Aquileia, si potrebbe datare la morte di Crisogono al 24 aprile. Il presbitero Zoilo sarebbe stato ancora vivo alla morte dei Canzii e li avrebbe sepolti accanto

scrive il suo viaggio da Roma in Oriente: ... *profectus hieme saeviente, frigore atque imbribus verberatus morbum levem, at perpetuum traxit vexatusque per omne iter lectica plurimum vehebatur.* Il viaggio verso l'Oriente lo conduceva necessariamente attraverso Aquileia (vedi MOREAU, *SC* 39, 304 s. e l'ancor attuale saggio pubblicato in italiano nel 1910 da BULIĆ in BullArch 33 [1910], 88 ss.). In Aquileia l'imperatore si intrattenne nel tardo inverno o nella primavera del 304, il che è in ogni caso troppo tardi per poter datare l'uccisione di Crisogono al tempo della sua visita come riteneva PASCHINI, *Intorno al viaggio di Diocleziano*, MSF 7 (1911), 274 ss. Con la visita di Aquileia potrebbe coincidere solo la data del 17 febbraio citata nel *MH* (vedi p. 366 n. 37 *supra*), data che SAXER, *L'hagiographie*, 378 s. indica con riserva come *dies martyrii* di Crisogono.

[89] Cfr. KERESZTES, *From the Great Persecution* (come alla p. 355 n. 1), 382 s.

[90] Le prime note vittime di questo editto furono Montanus e Maxima a Sirmio (26 marzo) e nei giorni seguenti Agape, Irene e Chione a Salonicco (1 aprile) nonché numerosi altri martiri di Sirmio (dal 6 al 28 aprile; JARAK, *Martyres*, 284-287; *Passio sancti Anastasii*, 158 s.) .

[91] *Passio Anastasiae 9* (DELEHAYE, *Étude*, 227 s.; CUSCITO, *Il culto*, 274).

[92] In questo giorno viene citato anche da alcuni manoscritti del martirologio di Usuardo e dall'antico calendario aquileiese (PASCHINI, *La chiesa,* 64).

[93] *Passio Cant. 3* (vedi p. 377 n. 75).

alla tomba di Crisogono [94]. Nella datazione della morte di Crisogono c'è tra le due leggende una distanza di cinque mesi (24 novembre - 24 aprile circa), per quanto riguarda la menzione del destino di Zoilo c'è invece una discordanza completa: una leggenda accenna infatti alla sua morte, l'altra invece la esclude.

In base all'indubbia interdipendenza delle leggende e delle circostanze storiche della loro origine possiamo definirne la datazione in modo relativo e assoluto. La leggenda di Anastasia è indubbiamente anteriore a quella dei Canzii. Abbiamo elencato una serie di elementi che l'autore della leggenda dei Canzii riprese dalla leggenda di Anastasia (ossia dalla leggenda di Crisogono e delle vergini di Salonicco), ad esempio la morte di Crisogono e le circostanze della sepoltura, nonché i nomi dei persecutori del luogo. Viceversa non vi è un solo elemento che dalla leggenda dei Canzii fosse entrato in quella di Anastasia [95]. Di quest'ultima è possibile datare l'origine in modo assoluto. Essa ebbe origine indubbiamente in quella fase dello sviluppo del culto del martire aquileiese a Roma quando la chiesa romana incominciò ad appropriarsene. Il culto di Crisogono a Roma viene documentato da varie fonti dal sec. VI in poi. Mentre negli atti della sinodo romana del 499 si accenna solo al *titulus Chrysogoni* [96], la chiesa fondata indubbiamente da un laico di nome Crisogono, nelle epigrafi degli anni 521 e 522 e negli atti della sinodo romana del 594 viene menzionata con *titulus sancti Chrysogoni*: con il rango di santo dunque [97]. Da qui si formò la leggenda in base alla tradizione dell'omonimo

[94] Vedi p. 377 n. 75.

[95] Cfr. TAVANO, *Appunti*, 159 e CUSCITO, *Il culto*, 266 (= *Martiri,* 77).

[96] *Synodus Romana I sub Symmacho Papa* (ed. MANSI, *Amplissima collectio conciliorum* 8 [Paris - Leipzig 1901²], 236; cfr. anche *MGH AA* 12 [1984], 411).

[97] *ILCV* 1137a, 1138 (iscrizione del 521); 694 (iscrizione del 522); *MH,* 618; MANSI, vol. 9, 1228D; 10, 489A; DELEHAYE, *Étude*, 158 e CUSCITO, *Il culto*, 267 s. (= *Martiri*, 78 s.). Tutti i (25) *tituli Romani* secondo la tradizione romana (*titulus s. Chrysogoni* si trova al 24° posto) sono elencati in FLICHE - MARTIN, *Storia* III/2, 567 (796 s.). Cfr. anche L. REEKMANS, *L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850*, ACIAC XI (1989), 861-915, specialmente 867 s., 871, 899, Tav. 1 (dopo p. 915) n. 33, Tav. 2, n. 122; V. SAXER, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain:*

martire aquileiese, adattata alla necessità della chiesa romana [98]. Possiamo pertanto datare la leggenda di Anastasia (ossia la leggenda di Crisogono) su per giù all'anno 521 [99]. Da ciò che si è detto è molto evidente l'origine romana di questa leggenda, soprattutto per il fatto che in essa risaltano la provenienza di Crisogono di Roma e la sua appartenenza all'alta società.

La leggenda dei Canzii fu scritta senza dubbio posteriormente, ma di poco. Secondo la leggenda i Canzii nacquero e furono educati *intra urbem Romam in quarta decima regione* [100], cioè oltre il Tevere (Trastevere), nel rione cittadino dove (tra il Tevere ed il Gianicolo) sorgeva la chiesa di S. Crisogono [101]. Ciò dimostra che la leggenda dei Canzii ebbe origine nello stesso ambiente spirituale di quella di Crisogono. I Canzii apparterrebbero all'alta società romana e deriverebbero la propria origine dalla famiglia degli Anicii e questa dall'imperatore Carino «di divina memoria» [102]. L'origine romana dei Canzii così evidenziata ci fa propendere maggiormente anche per l'origine romana della leggenda. La discendenza degli Anicii (dalla fine del sec. IV in poi maggiorenti del partito cristiano nella città) dall'imperatore Carino, ritenuto anche lui filocristiano, è riconducibile alla metà o forse già agli inizi del sec. V. Ciò era conforme non solo alla politica filocristiana degli Anicii ma anche al fatto che questa famiglia aveva grandi possessi nella Venezia (soprattutto occidentale) ed era pertanto collegata con Aquileia [103]. La famiglia aquileiese dei Canzii era,

L'exemple de Rome dans l'antiquitè et le haut moyen age, ACIAC XI (1989), 917-1033, specialmente 989, 1032 s. (n. 30); Ch. Pietri, *ibidem*, 1035-1062, specialmente 1040 ss.

[98] Cfr. Delehaye, *Étude*, 159 s. e Cuscito, *Il culto*, 267 s. (= *Martiri*, 79).

[99] Questa datazione proposta da Delehaye, *Étude, l.c.* è stata accolta anche da Niero, *I martiri*, 163 e da Tavano, *Riflessioni*, 352.

[100] *Passio Cant.* 2 (p. 421).

[101] M. Mesnard, *La basilique de saint Chrysogone à Rome,* Città del Vaticano 1935; Delehaye, *Étude*, 158; Fliche - Martin, *Storia* III/2, Tav. dopo p. 784; vari contributi in ACIAC XI (vedi n. 97).

[102] *Passio Cant.* 2 (p. 421); cfr. p. 262, n. 232.

[103] *Passio Cant.* 2 (p. 421); cfr. p. 262, n. 233 e Cracco Ruggini, *Aquileia e Concordia*, 67 ss.

in tempi precedenti, molto facoltosa ed aveva contatti con l'Istria, Emona ed il Norico [104], tuttavia non è possibile dimostrare se avesse avuto contatti con la famiglia degli Anicii. Ad ogni modo tutta una serie di circostanze fa pensare che anche la leggenda dei Canzii ebbe origine dalla combinazione della tradizione precedente sui Canzii e sulle aggiunte posteriori a Roma nella prima metà del sec. VI ovvero – pur essendoci in essa alcune incongruenze storiche [105] – un po' posteriore.

Che Crisogono sia indubbiamente martire aquileiese lo dimostrano due fonti più antiche di entrambe le leggende: il Martirologio Geronimiano, dove questo martire viene menzionato una volta assieme ai Canzii (anche ciò dimostra l'antico legame tra questi santi, risalente almeno alla metà del sec. V), due volte invece indipendentemente, come martire sia aquileiese sia romano, quale risulta dalla tradizione posteriore [106]. Con attendibilità ancora maggiore viene testimoniata la storicità di questo martire (e lo sfondo storico dell'una e dell'altra leggenda) dal sarcofago della metà del sec. IV, scoperto a San Canzian d'Isonzo, con l'epigrafe in cui si legge che vi è sepolto il martire Crisogono [107]. Anche in considerazione del luogo della sepoltura il legame con i Canzii diventa attendibile.

Non solo la sua presenza nei martirologi (sebbene come martire romano) [108] ma anche altre fonti testimoniano che il culto

[104] P. LEBER, *Zur Geschichte der Gens Cantia*, «Carinthia I» 160 (1970), 496-503, specialmente 499 ss.; cfr. ŠAŠEL, *Opera selecta*, 533 (= AAAd 29 [1987], 149).

[105] Tale non senso è la proposizione in *Passio Cant. 2* (p. 421): ... *Diocletiano Romae imperante, Maximiano partibus Hilyricis*... Il primo errore fu trasferito probabilmente nella leggenda da quella di Anastasia, mentre il secondo, come ci mostrano alcune analogie, ebbe origine in base alla sostituzione con (Massimiano) Galerio.

[106] Vedi p. 366 n. 37.

[107] *ILCV* 2018; TAVANO, *Testimonianze*, 156 s.; CUSCITO, *Il culto*, 256 tav. 3 (= *Martiri*, Tav. 3). Il sarcofago deriva probabilmente, come ipotizzava TAVANO, *Ricerche* [come alla p. 372 n. 54], 99) sia dalla cappella sepolcrale (*cella memoriae*) del martire Proto sia da quella consacrata al martire Crisogono, la quale però non è stata ancora scoperta.

[108] Vedi n. 38 (pp. 366 s.).

del martire Crisogono era già da tempo diffuso soprattutto nel territorio italiano. Crisogono entrò pertanto nel canone della chiesa milanese e ravennate dove esistono (oltre che a Roma) le più numerose e antiche testimonianze del suo culto [109]. Nell'ambito aquileiese il suo culto era presente ma non ebbe un ruolo importante, come neppure fuori d'Italia: viene infatti menzionato solo a Cartagine e a Zara [110].

Per la storia del cristianesimo in Aquileia è molto rilevante il problema del rapporto tra il martire Crisogono ed il terzo o quarto vescovo omonimo aquileiese a noi noto, menzionato in ambedue i cataloghi dei «patriarchi» aquileiesi e nelle cronache medioevali [111]. Nelle due leggende infatti non risulta che Crisogono fosse vescovo: in entrambe appare solo come martire. D'altronde nessuna delle cronache menzionate riferisce esplicitamente se l'uno o l'altro dei due Crisogoni avesse subito il martirio, per quanto le notizie fornite da Dandolo siano sotto questo aspetto poco chiare. È possibile pertanto collegare il martire Crisogono delle leggende romane con l'omonimo vescovo aquileiese delle tarde cronache locali? L'accenno, nella leggenda di Crisogono (di Anastasia), all'alto rango sociale, e nella leggenda dei Canzii al prestigio di questo martire presso i cristiani aquileiesi [112] fa pensare a un

[109] Delehaye, *Les origines*, 327; *ILCV* 1959b e 1962a; E. Josi, BS 4 (1964), 308; Cattaneo, *Santi milanesi*, 246 ss.; Cuscito, *Il culto*, 257 s., tavv. 5 e 6 (mosaico in Sant'Apollinare Nuovo [seconda metà del VI sec.] e la capella di S. Andrea nel palazzo vescovile a Ravenna [inizio del VI sec.]) (illustrazione n. 13).

[110] *MH*, 618; Paschini, *Storia del Friuli*, 38; Tavano, *Appunti*, 169, n. 70. Cfr p. 366 n. 34 (iscrizione di Trieste con la menzione del Crisogono, *defensor ecclesiae* di Aquileia) e Niero, *Santi*, 263 s. Nei libri liturgici del territorio sloveno viene citata la festività di s. Crisogono dapprima dalla *Appendix nova ad proprium sanctorum metropolitanae ecclesiae et archidioecesis Labacensis*, Labaci 1796, 59, quindi del *Proprium sanctorum* del 1848 (p. 325; cfr. Bratož, *Lo sviluppo*, 31), con le lezioni riassunte dalla leggenda di s. Anastasia.

[111] Vedi p. 68 s., n. 104; *Chronicon Patriarcharum Aquileiensium* (De Rubeis, *MEA*, Appendix II, 6); Dandulus, *Chronica, A. 286 ss.* (p. 26 ss.); *Vitae patriarcharum Aquileiensium* (*RIS* 16, p. 7); Bellonus Utinensis, *De vitis et gestis patr. Aquil.* (*ibidem*, p. 25).

[112] Vedi n. 75 *supra* (pp. 377 s.).

posteriore riflesso di un ruolo eccezionale di questa personalità nella comunità cristiana aquileiese. Sembra pertanto opportuno identificare il martire con il vescovo, a parte il fatto che si tratta ormai di *communis opinio* degli studiosi del cristianesimo aquileiese da oltre mezzo secolo in qua [113]. Le difficoltà si presentano nella cronologia degli avvenimenti. Dei due Crisogoni che appaiono nei cataloghi e nelle cronache potrebbe essere preso in considerazione il primo, bizantino della Tracia, o il secondo, originario della Dalmazia, che la tradizione aquileiese (contrariamente a quella gradese-veneziana) colloca dopo Teodoro, ossia già al tempo di Costantino [114]. Dal momento che Dandolo colloca la morte del martire Crisogono al tempo del vescovo aquileiese Crisogono II (dalmata) (295-307/8) ciò è da ritenere una tarda e quindi inattendibile identificazione delle due personalità, con un valore storico piuttosto scarso. Pertanto è giusta la supposizione secondo cui dietro al martire Crisogono si celerebbe molto probabilmente il vescovo Crisogono II [115].

[113] Che dietro il martire Crisogono si celi il vescovo Crisogono lo supponevano LANZONI, *Le diocesi,* 870; PASCHINI, *Storia del Friuli,* 38; DELEHAYE in *MH,* 619; TAVANO, *Appunti,* 169; CUSCITO, *Testimonianze*, 642; *Questioni*, 174; *Il culto*, 262 s. (= *Martiri*, 73 s.); NIERO, *I martiri*, 163; MENIS, *La cultura teologica,* 466 ss.; PICARD, *Le souvenir*, 581 (con riserve; il problema dell'identità del martire con l'omonimo vescovo, il quale sarebbe in verità confessore in seguito onorato come martire, gli sembra - come a Delehaye - «un problème difficile»).

[114] Che dietro il martire si celi il vescovo Crisogono I lo hanno supposto PASCHINI, TAVANO e CUSCITO, che si celi il vescovo Crisogono II (dalmata) lo supponeva (con riserva) MENIS (vedi la precedente nota).

[115] DANDULUS, *Chronica, A. 295 ss.* (p. 27 ss.), data il dodecennale pontificato di Crisogono II nel periodo 295-307/8; in questo periodo colloca, riassumendo la leggenda di s. Anastasia, la morte del martire aquileiese Crisogono (*A. 303,* p. 28). Non fa alcun cenno sul modo dell'uccisione di Crisogono I, e su quella di Crisogono II fa qualche cenno poco chiaro (p. 30). Degli elementi della cronologia dei vescovi aquileiesi sembra più opportuna l'identificazione del martire con Crisogono II, il quale secondo la tradizione aquileiese guidò la comunità cristiana prima del vescovo Teodoro. Cfr. *MH,* 619; BRATOŽ, *Die Geschichte*, 510. MENIS, *La cultura teologica,* 466 aggiunge, come ulteriore argomento, che Teodoro, successore di Crisogono II (dalmata) si presentò al concilio di Arles del 314 in qualità di vescovo *provinciae Dalmatiae* (cfr. p. 40, n. 36): anche ciò confermerebbe l'esistenza di intensi contatti della chiesa aquileiese con quest'area e la sequenza di questi due vescovi.

B. *Felice e Fortunato*

Per quanto riguarda i martiri aquileiesi, la più approfondita ricerca, accanto a quella dei Canzii, risulta essere quella che riguarda i Felice e Fortunato, martiri del tempo di Diocleziano [116]. La tradizione dei due martiri, già nell'antichità molto popolari nell'ambito aquileiese, si basa principalmente sulla leggenda del loro martirio che brevemente riassumiamo [117]:

Nel dodicesimo anno del governo degli imperatori Diocleziano e Massimiano si iniziò, con la pubblicazione dell'editto, la persecuzione dei cristiani. Prima di qualsiasi operazione commerciale era d'obbligo sacrificare agli dei pagani, e colui che nascondeva i cristiani veniva punito per primo. Il prefetto di Roma Apollinare girava per tutta l'Italia incaricando governatori, impiegati e giudici di operare contro i cristiani. Ad Aquileia divenne governatore (*praeses*) il fanatico Eufemio il quale, appena avuto l'incarico, dispose ogni cosa per lo svolgimento dei sacrifici nel tempio di Giove. Informato dall'impiegato Apamio che in città si trovavano due forestieri, fratelli, che si professavano cristiani, li fece immediatamente chiamare. Furono arrestati nella locanda e condotti davanti al governatore. Non volendo rinunciare alla propria fede furono torturati: subirono dapprima le percosse, poi l'*equuleus*, il fuoco, il versamento dell'olio bollente sul ventre e infine percosse sul viso con bastoni di piombo. Con l'aiuto divino non sentirono alcun

[116] Bibliografia essenziale: Paschini, *La chiesa,* 54-58; *A proposito*, 27-29; *Storia del Friuli*, 38 s.; *La prepositura aquileiese dei Santi Felice e Fortunato*, «Studi Goriziani» 23 (1958); estratto 15 pagine; solo l'inizio del saggio si riferisce al periodo antico); Lanzoni, *Le diocesi,* 872; Delehaye, *Les origines*, 331 s.; *MH*, p. 433; P. Paschini - G. Lorenzon, BS 5 (1964), 588-591; Tavano, *Appunti*, 167 ss.; Billanovich, *Appunti* (saggio di primaria importanza); Cuscito, *Testimonianze*, 644; *Questioni*, 178-181; *Cristianesimo antico*, 93-97; *Il primo cristianesimo,* 271 ss.; *Martiri*, 57-61; Niero, *I martiri*, 167-171; Cracco Ruggini, *Storia totale*, 290-299. Nella parte orientale del patriarcato questi due martiri erano poco noti; dei libri liturgici del territorio sloveno ricorda la festività dei ss. Felice e Fortunato il *Proprium sanctorum* della diocesi di Lubiana del 1848 (con le lezioni alle pp. 195-197; cfr. Bratož, *Lo sviluppo*, 31).

[117] La leggenda (*BHL 2860*) è pubblicata in *AA SS* Jun. II (1867), 456-457; con eccezione della data del martirio per il contenuto è del tutto identica, e dal punto di vista della lingua è la variante pubblicata in due parti, in base al passionario triestino del sec. XIII (1ª parte) e al manoscritto di Vicenza (2ª parte) da Kandler, *CDI,* A. 293. Cinque manoscritti della leggenda sinora poco valutati sono riportati dai Codd. X, 132v-133v; XIII, 12v-14v; XV, 148v-153r; XXII, 34v-37r e 90v-94r di Cividale (Scalon - Pani, *I codici*, 101, 115, 122, 140; Scalon, *Un codice*, 21, 23).

dolore. Quindi furono condotti, per ordine del governatore, fuori della città e decapitati presso il fiume che scorre vicino alla città. Di notte giunsero i cristiani e diedero loro degna sepoltura. Poi giunsero i loro concittadini di Vicenza i quali desideravano riportare i loro resti mortali a casa, ma gli aquileiesi non lo permisero. Ebbe inizio una contesa che si concluse, per timore dei persecutori, in modo che gli aquileiesi tennero un martire lasciando ai vicentini l'altro. Il giorno del martirio: 14 maggio [118].

La leggenda del martirio di Felice e Fortunato risalterebbe come fonte storica molto meno se si fosse conservato il sermone del vescovo Cromazio in occasione della commemorazione del loro martirio in Aquileia. Di questo sermone è rimasta solo la proposizione iniziale dalla quale risulta unicamente che i due subirono il martirio in Aquileia, che Felice appariva già allora (come anche, molto manifestamente, nella leggenda) al primo posto [119], e che il loro culto verso l'anno 400 era molto diffuso. Questo è infatti l'unico sermone di Cromazio riferito con tanto di nome ai martiri locali [120].

La perdita è modestamente surrogata dal testo, posteriore di mezzo secolo, del vescovo milanese Eusebio (circa 449-462), scritto in occasione della festività dei due santi a Milano. Da esso si possono ricavare alcuni dati che confermano l'autenticità del messaggio della leggenda, la quale è di origine indubbiamente posteriore. Secondo le parole di Eusebio, Felice e Fortunato erano due fratelli (Felice è anche qui nominato per primo) che, al tempo delle persecuzioni dei cristiani, abbandonarono il luogo nativo, volendo piuttosto servire Iddio tra le belve nella foresta che vivere tra i pagani. Arrestati, furono orribilmente torturati e poi uccisi [121].

[118] Nella variante pubblicata da KANDLER (*CDI*, A. 293), 14 agosto.

[119] Nella leggenda l'iniziativa è sempre di Felice che nel dialogo con il giudice rappresenta anche Fortunato. Nelle parti del discorso Felice si presenta cinque volte mentre Fortunato solo due; entrambi insieme invece quattro volte.

[120] *Sermo 7* (*CCSL* 9 A, 31): *Natale est hodie sanctorum martyrum Felicis et Fortunati, qui civitatem nostram glorioso martyrio decorarunt*... Vedi anche *SC* 154, 182 s. e SAXER, *L'hagiographie*, 375 s.

[121] *Qua praeventi beatissimi martyres felix et fortunatus alvus quos protulit una,*

La leggenda di Felice e Fortunato è una delle migliori tra quelle conservate sui martiri aquileiesi. L'origine è databile intorno alla seconda metà del V o del VI secolo [122]. Evidentemente non è di origine aquileiese bensì milanese (o dell'ambito della chiesa milanese). Ne è conferma soprattutto il giorno della commemorazione e la citazione dei salmi corrispondenti alla liturgia milanese e non a quella aquileiese [123].

Nella leggenda si riscontrano alcuni tipici punti deboli: l'errata datazione dell'inizio della persecuzione dei cristiani al 12° anno del governo di Diocleziano e Massimiano, ossia all'anno 296 [124] ed i nomi fittizi, o almeno non verificabili, dei persecutori locali [125]. Di particolare interesse è la menzione del sacrificio pagano prima dell'inizio di ogni operazione commerciale (che non è l'unica: la riscontriamo in parte nella leggenda di s. Anastasia e soprattutto in quella di s. Sebastiano): si tratta di una interpretazio-

aeterio afflati suffragio, profana idolorum sprevere praestigia. Nam agnita Christi Iesu filii tui mira credulitate potentia, scelestorum vitantes contagia, reliquerunt propria loca, potissimum censentes, in nemoribus inter feras aeterno famulari regi quam in sacrilegis continuatim coetibus vanissimo degere cultu. Denique obtutibus crudelissimi acciti praesidis, pia confessione Christi nominis indagata, atrocibus poenarum iubentur exagitari suppliciis. Quos celeberrimi martyres cruciatus, superno fulti superarunt praesidio. Cruento postremum cervicibus mucrone praecisis, polorum regna scandentes Christi locari gremio meruerunt (secondo CATTANEO, *Santi milanesi*, 239 s. n. 8, che cita *Sacramentarium bergomense*, ed. A PAREDI, Bergamo 1962). NIERO, *I martiri*, 170 suppone giustamente che il testo si basi sui primi, ora perduti atti del martirio.

[122] La leggenda trae evidentemente origine dal testo di Eusebio e non è anteriore a questo; il linguaggio di Eusebio si differenzia da quello della leggenda, così pure alcuni dettagli, ad esempio la descrizione della fuga e dell'uccisione. PASCHINI, *La chiesa,* 57, datò l'origine della leggenda dopo il IV sec. ma prima «dei secoli barbarici», NIERO, *I martiri*, 170 al VI sec. Questa datazione sembra la più accettabile.

[123] PASCHINI, *La chiesa,* 57; NIERO, *I martiri*, 169 s.

[124] NIERO, *I martiri*, 171, fa notare che si tratta probabilmente di errore del copista il quale avrebbe scritto *anno duodecimo* invece di *anno duodevicesimo* che corrisponderebbe storicamente alla data esatta del 303. Del tutto erroneamente sono datati gli avvenimenti da KANDLER, *CDI*, all'anno 293.

[125] Cfr. BUTTAZZONI, *Del governo*, 65 s. e C. ZACCARIA, *Il governo*, 100. I nomi citati nella leggenda sono molto poco noti in Aquileia: *Apamius* non è neppure nominato; *Euphemius* è citato una sola volta (*IA 592*). *Apollinaris* ricorda il noto *Parecorius Apollinaris* il quale in qualità di *consularis Venetiae et Histriae* al tempo dell'imperatore Teodosio fece costruire la chiesa consacrata agli apostoli (*IA* 2905); come cristiano non potrebbe prestare il nome a un persecutore dei cristiani.

ne alquanto unilaterale ed esagerata del quarto editto di Diocleziano [126]. I titoli dei funzionari statali e degli uffici sono corrispondenti, ad eccezione del *praeses* al posto di *corrector* [127]. Corrisponde alle reali circostanze del tempo delle persecuzioni anche l'accenno alla punizione di coloro che nascondessero i cristiani, come pure l'accenno alle denunce in massa da parte dei concittadini, o addirittura amici, all'inizio della persecuzione [128] e l'opposizione cristiana al culto di Giove [129]. È parte autentica della leggenda anche l'accenno all'origine non aquileiese dei due martiri, riguardo alla quale però le notizie delle fonti e le opinioni degli studiosi non concordano. Nella leggenda i due martiri si presentano come «originari della località vicina, non lontana dalla città» (di Aquileia, ovviamente). Anche Eusebio riferisce che i due martiri abbandonarono «i propri luoghi». Vicenza non viene mai nominata come probabile luogo d'origine prima della conclusione della leggenda, quando appaiono «i loro concittadini della città di

[126] *Passio 1* (p. 456): ... *et constitum erat, ut si forsitan aliquis compararet aut venumdaret, primum idolis immolaret* (cfr. *Passio Anastasiae 11* [p. 382 n. 87 *supra*] e soprattutto *Acta s. Sebastiani, c. 65* (*PL* 17, 1048 s.): *Igitur occiso Carino... facta est persecutio talis, ut nullus emeret vel venumdaret aliquid nisi qui statunculis positis in eo loco, ubi emendi gratia ventum fuisset, exhibuisset incensum, circa insulas, circa vicos, circa nymphea quoque erant positi compulsores, qui neque emendi copiam darent, ut hauriendi aquam ipsam facultatem tribuerent, nisi qui idolis delibassent*. Il quarto editto di Diocleziano (febbraio o marzo 304) ordinava, oltre al prescritto sacrificio per tutta la popolazione (EUSEBIUS, *De mart. Palest. 3,1* [*SC* 55, 125]), il sacrificio obbligatorio per tutti coloro che erano partecipi delle azioni legali (LACTANTIUS, *De mort. pers. 15,5* [*SC* 39, 93 e 289]: *...arae in secretariis ac pro tribunali positae, ut litigatores prius sacrificarent atque ita causas suas dicerent, sic ergo ad judices tamquam ad deos adiretur*), dove si trattavano in parte anche affari commerciali.

[127] PASCHINI, *La chiesa*, 58; cfr. ZACCARIA, *Il governo*, 100.

[128] *Passio 1* (p. 456): ... *si quis autem inventum Christianum celasset, ipse primus puniretur... universi amici Christianos amicos tradebant*. Il frammento ricorda la decadenza del temperamento cristiano e le numerose apostasie della persecuzione di Decio, quali vengono descritte da CYPRIANUS, *De lapsis 7* (*CCSL* 3, 224 s.) e EUSEBIUS, *HE 6,41,10-13* (*SC* 41, 147 s.), dove però non vengono citati casi di delazioni tra i cristiani. Sulla minacciata punizione di coloro che nascondessero i delinquenti (per i casi di *desertores* e *latrones*) nel diritto romano cfr. *Codex Theodosianus 7,18,1* (e le leggi seguenti).

[129] Cfr. V. BUCHHEIT, *Juppiter als Gewalttäter. Laktanz (Inst. 5,6,6) und Cicero*, «Rheinisches Museum für Philologie» 125 (1982), 338-342 e soprattutto G. ALFÖLDY, *Die Krise des Römischen Reiches*, Stuttgart 1989, 349-387.

Vicenza» per asportare i loro corpi [130]. A proposito della menzione di Vicenza alla fine della leggenda (potrebbe trattarsi anche di un'aggiunta posteriore) alcuni studiosi ritengono molto controversa l'origine vicentina dei due[131]. Vicenza dista infatti circa 200 km (non può essere pertanto località vicina) ed appare sempre nelle fonti come città (*civitas* - così anche nella leggenda) e non come una località qualsiasi (*locus*). Perciò è da ritenere giusta l'opinione di coloro che vedono nell'origine vicentina una costruzione posteriore, avvenuta dopo la spartizione delle reliquie [132]. Autentico è pure l'accenno alla fuga, riferito da entrambe le fonti principali. Felice e Fortunato fuggirono, all'inizio della persecuzione «dai propri luoghi» come i Canzii, giungendo in luoghi piuttosto remoti, come risulta dalle loro parole al momento dell'arresto, desiderosi «di vivere più volentieri nelle selve insieme alle belve» che con gli idolatri [133]. La direzione della fuga non è affatto indicata ed ogni congettura in questo senso è puramente ipotetica; luoghi disabitati e boscosi erano a nord-est di Aquileia, nelle Alpi Giulie [134]. Che Felice e Fortunato fossero fratelli, come ci riferisce la leggenda e, anteriormente a questa, Eusebio, è del tutto probabile [135].

[130] *Passio 2* (p. 456): *Hinc sumus, de vicino loco, non longe ab hac civitate... (6)... et supervenerunt ibidem provinciales eorum civitatis Vicentiae...* Cfr. n. 133.

[131] La origine vicentina è sostenuta soprattutto da Cuscito, (le opere citate alla p. 389 n. 116) e Cracco Ruggini, *Storia totale*, 290.

[132] Niero, *I martiri*, 171.

[133] *Passio 2* (456): ... *dimisimus loca nostra, volentes magis cum feris habitare in silvis quam vobiscum.* Vedi il passo dal contenuto identico in Eusebio: ... *reliquerunt propria loca potissimum censentes, in nemoribus inter feras aeterno famulari regi quam in sacrilegis continuatim coetibus vanissimo degere cultu* (n. 121 *supra*). Tavano, *Riflessioni*, 347 s. supponeva che si tratti di riverbero di conflittualità verso la città nei secc. IV e V che si manifestava nella fuga dalle città e nell'eremitismo. Sulla fuga di fronte al martirio cfr. Janssens, *Il cristiano*, 406-411.

[134] Kandler, *CDI*, A. 293 nel commentario a questo passo fece prudentemente l'ipotesi che si tratti dell'ambito montuoso tra Gorizia e Nanos (Monte Re) ossia dell'ambito del monte Čaven e della Selva di Tarnova. Questo ambito è effettivamente il più vicino ad Aquileia in accordo con la leggenda, ma l'accenno è poco chiaro e poco preciso per poterne dedurre la direzione della fuga ed il luogo dell'arresto (*tabernaculum*).

[135] *Passio 1* (p. 456): *germani fratres (2)... Ego Felix vocor, frater meus Fortunatus.*

Di certo non si riferisce al tempo dell'uccisione bensì agli eventi posteriori l'aggiunta alla fine in cui si parla della controversia fra gli aquileiesi ed i cristiani vicentini sulla futura appartenenza dei resti mortali dei martiri e sulla soluzione salomonica per cui ognuna delle due città avrebbe un martire [136]. Se la leggenda non riferisce a chi sarebbero appartenute le spoglie mortali dell'uno o dell'altro martire si può pensare che al tempo (e nel luogo) della sua origine ciò non era ancora chiaro. Il problema del tempo della spartizione dei «domicili» ci aiuta a lumeggiare anche le due rimanenti fonti letterarie dell'antichità in cui vengono menzionati i due martiri. Nel Martirologio Geronimiano vengono menzionati entrambi i martiri il 14 agosto (in concordanza con la tradizione aquileiese), ma l'atto è così poco chiaro per cui non si capisce bene se appartenessero ambedue ad Aquileia oppure uno (e quale) dei due a Vicenza [137]. Ciò appare chiaro un secolo dopo al poeta Venanzio Fortunato il quale collocò Felice a Vicenza e Fortunato ad Aquileia [138]. Il primo dei compilatori dei martirologi storici in cui vengono menzionati i due martiri, Adone, a conclusione del suo elogio oltremodo ampio – quasi un riepilogo della leggenda – offuscò nuovamente la situazione col riferire che nella spartizione dei resti mortali dei due martiri furono scambiate le teste [139].

Vedi anche Eusebius (n. 118: ... *alvus quos protulit una*) e BILLANOVICH, *Appunti*, 15.

[136] *Passio 6* (p. 457): ... *Et dum diu inter eos esset contentio, metuentes Praesidis et Paganorum saevitiam, ex Dei nutu hoc inter se ordinaverunt, ut unum tenerent apud semetipsos, et alium memoratae civitatis Vicentiae civibus relinquerent*. Cfr. BILLANOVICH, *Appunti*, 11.

[137] *MH, Aug. 14* (p. 442): *Aquileia Felicis Fortunatae... et in Aquileia Felicis Fortunati Vicentiae...* Vedi anche *AA SS* Nov. II/1, 106. La ricostruzione proposta da DELEHAYE (*MH*, 443: *in Aquileia Fortunati, Vicetiae Felicis*) ossia contrariamente di quello che ci riporta la maggior parte dei manoscritti, non aiuta a risolvere il problema essendo fatta in base a Venanzio Fortunato (vedi la nota seguente).

[138] *Miscellanea VIII, c. 6 (de virginitate), v. 165-166* (*PL* 88, 271): *Felicem meritis Vicetia laeta refundit / et Fortunatum fert Aquileia suum*. Nell'inno *De vita Sancti Martini 4,660* (PL 88, 424) menziona la *Fortunati benedictam martyris urnam* in Aquileia.

[139] ADO, *Jun. 11* (p. 191; cfr. PASCHINI, *La chiesa*, 56; QUENTIN, *Les martyrologes*, 532 s.) concluse l'elogio: ...*tandem pia contentio ita finita est nutu divino, ut Felicem Vi-*

In tal modo entrambi i martiri avrebbero il domicilio in ambedue le città. Dal sec. IX in poi le testimonianze delle fonti sulle reliquie dei due martiri non sono concordi, anzi spesso tra di loro del tutto discordi. Da una parte gli autori liberi da tendenze patriottiche locali continuarono la tradizione che ritroviamo presso Adone (ad esempio Dandolo verso la metà del sec. XIV) oppure ne cambiarono il contenuto, in modo però da attribuire i due martiri ad entrambe le città [140]. D'altra parte le tradizioni locali quella aquileiese-gradese e quella vicentina si appropriarono, ognuna per sé, delle reliquie dei due martiri [141]. La confusione

centini, Fortunatum haberent Aquileienses; ita tamen ut caput beati Felicis Aquileia, caput vero Fortunati Vicetia sortiretur. Quod factum in laudem Domini nostri Jesu Christi usque hodie permaneret. Usuardus (p. 245) e *MR* (p. 233) che citano questi due martiri nello stesso giorno di Ado (11 giugno) non ci dicono nulla in proposito e non vi riferiscono neppure Regino, *Chronica* (*PL* 132, 22 B) e Marianus Scottus, *Chronicon 3,321.1* (*PL* 147, 696 D). La data dell'11 giugno si basa su un errore ripreso da Ado da Floro che per questo giorno riferisce: *apud Aquileiam, natale sancti Fortunati episcopi et martyris* (*Édit. prat.*, 105) mentre Floro lo ha ripreso da *MH, Jun. 11* (p. 314 s.) il quale accenna alla *in Aquileiam translatio corporis Fortunati episcopi et martyris* (cfr. p. 81, n. 145).

[140] Dandulus, *Chronica, A. 293* (p. 27): ... *factum est inter eos* (scilicet Aquileienses et Vicentinos) *concordia, ut scribit Ado: ut corpus Felicis et caput Fortunati Vicentini habeant, et corpus Fortunati, cum capite Felicis Aquileienses retineant: qui quidem ut sub Octone Ursiolo duce narabitur, in Clugia hodie requiescunt.* Mezzo secolo più tardi riferisce contrariamente Petrus De Natalibus, *Catalogus sanctorum,* che *caput s. Felicis et corpus s. Fortunati* giacevano a Vicenza, *caput vero s. Fortunati et corpus s. Felicis* ad Aquileia (*AA SS* Jun. II, 1867, 455 F). La confusione in merito durò ancora; cfr. Billanovich, *Appunti*, 8 ss.).

[141] Nella *Cronica de singulis patriarchis Nove Aquileie* (Monticolo, *Cronache*, 10,23-25) si legge che il patriarca gradese Primogenio in seguito a una visione trovò nel 628, *miliario tercio* da Aquileia, *corpora beati Hermachore... et sancti Felicis et Fortunati* e li fece trasportare a Grado. Siccome le fonti, di qualche decennio posteriori, relative al ritrovamento dei resti mortali di s. Ermacora da parte di Primogenio (vedi p. 79, n. 135), parlano solo del ritrovamento dei corpi di Ermacora e Fortunato, verrebbe da pensare che l'autore della nostra cronaca non menzioni l'accompagnatore inserendolo così nella cronaca su Felice (l'ipotesi era già di Billanovich, *Appunti*, 12). Con ciò spostò erroneamente la tomba dei due martiri al posto di quella di Ermacora. Che si tratta qui di errore lo prova anche l'incomprensibile silenzio delle altre fonti. Le reliquie di questi due martiri vengono menzionate assieme a quelle di Ermacora e Fortunato quando si accenna alla deposizione del gruppo delle reliquie *in cripta sancti Marci* nella cattedrale di S. Eufemia a Grado nel 992 (Dandulus, *Chronica, A. 992*; p. 195) e in occasione della scoperta di queste reliquie nel 1023 (vedi p. 79 s., n. 138 s.; Billanovich,

circa il «domicilio» dei due santi durò dall'alto medioevo fino al sec. XX [142].

Non volendo prendere in considerazione le testimoninaze poco chiare, a volte del tutto erronee e tendenziose, delle fonti medioevali, si potrebbe datare la spartizione delle reliquie dei martiri tra Aquileia e Vicenza alla fine della persecuzione dei cristiani (contrariamente alla leggenda che accenna al timore del preside e dei pagani come motivo della fine della contesa) e anteriormente agli anni dell'attività creativa del concittadino di Treviso (tra Vicenza e Aquileia) Venanzio Fortunato (all'incirca nell'ultimo terzo del sec. VI), ossia press'a poco fra il 313 e il 550/560. Fino alla spartizione, avvenuta a nostro avviso nella seconda metà di questo intervallo temporale, le reliquie dei due martiri erano indubbiamente conservate ad Aquileia. Lo confermano anche le scoperte archeologiche paleocristiane, così ad Aquileia come a Vicenza, che completano e correggono sostanzialmente la tradizione agiografica.

Nell'ambito del cimitero paleocristiano *sub divo,* al margine sudorientale di Aquileia (incluso dal patriarca Poppone nella città medioevale), sul posto dov'erano sepolti i martiri Felice e Fortunato, era stata edificata una basilica paleocristiana, finora poco

Appunti, 6 s.). Le fonti vicentine in cui si afferma che sono sepolti a Vicenza entrambi i martiri, sono alquanto posteriori a quelle aquileiesi-gradesi. Il privilegio al monastero dei S. Felice e Fortunato presso Vicenza, emanato dal vescovo vicentino Rodulfo nel 975, presupponeva che a Vicenza fosse sepolto solo s. Felice (UGHELLI, *Italia sacra* V, 1032 s.; KEHR, *Italia pontificia* VII/1, 135 s.; BILLANOVICH, *Appunti*, 6), mentre nel privilegio concesso circa un secolo più tardi da Enrico IV al medesimo monastero si afferma categoricamente che qui esisteva *Ecclesia SS. Felicis et Fortunati constructa foris civitate Vicentia, ubi corpora SS. Felicis et Fortunati requiescunt* (*AA SS,* Jun. II, 456 C).

[142] BILLANOVICH, *Appunti*, 9 s. Solamente l'analisi antropologica delle reliquie nel 1979 dimostrò che i resti dello scheletro appartengono a una sola persona (C. CORRAIN, *Ricognizione antropologica di tre resti scheletrici esistenti nella basilica,* in: *La basilica dei santi Felice e Fortunato,* Vicenza 1979, 117-131); ciò significherebbe che si conservarono a Vicenza tutto il tempo i resti mortali di un martire (senza le parti dell'altro). Tutta questa superflua confusione (dalla relazione di Adone in poi) avvenne a causa del desiderio di dimostrare la presenza delle reliquie di entrambi i martiri. Cfr. CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 291.

studiata, nota dalle fonti medioevali come chiesa di S. Felice e abbandonata al tempo delle riforme giuseppine nel 1774 [143]. In questo spazio furono scoperte numerose tombe paleocristiane dei secoli IV e V. Tra di esse ce ne sono anche tre con epigrafi su cui si legge che il defunto giace nelle vicinanze dei martiri, un'abitudine molto diffusa questa nel mondo cristiano di quel tempo [144]. Le tre epigrafi, risalenti al IV o al V secolo, presuppongono, nel loro uso del plurale, che nelle vicinanze fossero sepolti almeno due martiri [145]. Essendo praticamente esclusa la possibilità che le epigrafi si riferissero alle tombe di altri martiri aquileiesi – per tutti i rimanenti si ritiene infatti che fossero sepolti altrove [146] – possiamo dedurre che al tempo dell'origine di queste epigrafi i martiri

[143] H. Swoboda in K.G. Lanckoronski, *Der Dom von Aquileia*, Wien 1906, 65 s.; Tavano, *Aquileia cristiana*, 157 s.; *Aquileia e Grado*, 43; Cuscito, *Il primo cristianesimo*, 272. Alcuni documenti medioevali riguardanti questa chiesa sono stati pubblicati da Kehr, *Italia pontificia* VII/1, 50.

[144] *IA* 3162 (= *ILCV* 2164 ovv. *CIL* V, 1698; viene menzionata la sepoltura *hoc sanctorum loco*); *IA* 3114 (= *ILCV* 2168 ovv. *CIL* V, 1678: come luogo di sepoltura si cita *sancta beatorum... vicinia*; entrambe le iscrizioni provengono dalla chiesa di S. Felice); *IA* 2925 (= *ILCV* 3349 ovv. *CIL* V, 1636; l'iscrizione sul sarcofago del vicino cimitero paleocristiano con l'invocazione conclusiva: *martyres sancti, in mente havite Maria*). Tutte e tre le iscrizioni sono state analizzate da Cuscito, *Questioni*, 179; *Cristianesimo antico*, 94. Sulla consuetudine paleocristiana della sepoltura accanto alle tombe dei martiri cfr. H. Leclercq, *Ad sanctos*, DACL 1 (1907), 479-509; *ILCV* 2126-2187 (esempi); J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitafi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981, specialmente 241-249; Y. Duval, *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris 1988, 134 ss.

[145] Le prime due iscrizioni si riferiscono indubbiamente alla vicinanza della sepoltura dei santi, mentre nel terzo caso è probabilmente intesa la comunità spirituale dei santi; sul problema del contenuto di queste contraddizioni cfr. G. Waldherr, *Martyribus sociata. Überlegungen zur «ältesten» christlichen Inschrift Rätines*, in: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum* (studi in onore di A. Lippold), Würzburg 1993, 553-557.

[146] Il gruppo dei Canzii fu sepolto a San Canzian d'Isonzo, per Ermacora e Fortunato abbiamo nella tradizione posteriore un debole fondamento per ipotizzare che fossero stati sepolti a Terzo a nord di Aquileia (cfr. p. 58, n. 75). Sul luogo della sepoltura di Ilario e Taziano non abbiamo invece alcuna notizia. Billanovich, *Appunti*, 21 espresse la possibilità che fossero stati sepolti nelle vicinanze di Felice e Fortunato, il che non è convalidato da nessuna fonte ancorché tarda. Anzi, il fatto che con il recupero delle reliquie nel 568 vengano menzionate le reliquie di Ilario e Taziano e non quelle di Fortunato (cfr. pp. 200 s., n. 31), come ci si aspetterebbe se i martiri fossero stati sepolti nel medesimo cimitero, è in contraddizione con l'ipotesi menzionata, la qua-

Felice e Fortunato fossero sepolti alla periferia di Aquileia. È quasi impossibile immaginare che i cristiani aquileiesi non sapessero della spartizione con Vicenza, se questa non fosse già stata compiuta [147].

La datazione del trasporto del corpo di s. Felice a Vicenza resta un problema aperto anche se si tiene conto delle fonti archeologiche vicentine del periodo paleocristiano. Nello spazio del cimitero paleocristiano è stata scoperta una basilica del sec. IV, dedicata indubbiamente a Felice e Fortunato [148]. Nella basilica è stata ritrovata una lapide, – si tratta certamente del coperchio di un sarcofago – su cui è scritto che vi erano sepolti «i beati martiri Felice e Fortunato», con l'apertura (*fenestella confessionis*) attraverso la quale i fedeli lasciavano cadere nel sarcofago vari oggetti e in questo modo aggiungevano nuove reliquie *ex contactu* [149]. Dalle fonti sopra citate risulta che s. Fortunato non fu sepolto a Vicenza; nel sarcofago furono conservate, oltre al corpo di s. Felice, probabilmente anche più piccole reliquie di Fortunato *ex contactu* [150]. Potendo stabilire una datazione più precisa dell'epigrafe si potrebbe datare indicativamente anche il trasporto del corpo di s. Felice a Vicenza. In questo caso bisognerebbe escludere che l'e-

le presuppone che il culto del martire Fortunato in questo luogo soppiantasse il precedente culto dei martiri Ilario e Taziano.

[147] NIERO, *I martiri*, 168.

[148] BILLANOVICH, *Appunti*, 16 (con l'elenco della bibliografia particolareggiata alla n. 52); *La basilica dei santi Felice e Fortunato in Vicenza*, Vicenza 1979; CUSCITO, *Il primo cristianesimo*, 296 s.; CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 295-299; CAILLET, *L'évergétisme*, 85-96; CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 206 s.; CANTINO WATAGHIN - PANI ERMINI, *Santuari martiriali*, 129.

[149] L'iscrizione: *Baeati martures Felix et Fortunatus*. Vedi BILLANOVICH, *Appunti*, 16-18 (con la bibliografia); MIRABELLA ROBERTI, *La tomba dei martiri, gli edifici, i musaici, il cimitero*, in: *La basilica dei santi Felice e Fortunato in Vicenza*, Vicenza 1979, 9; CUSCITO, *Studi e ricerche di epigrafia cristiana fra Milano e l'Istria*, AMSI 33 (1985), 54 s.

[150] Siccome a Roma e in tutto l'Occidente (contrariamente alla consuetudine in Oriente) non venivano divise le reliquie dei martiri (cfr. DELEHAYE, *Les origines*, 51 ss.), è esclusa la possibilità che la chiesa vicentina possedesse la testa di Fortunato, come riferisce la tradizione posteriore (vedi n. 142; BILLANOVICH, *Appunti*, 10). A Vicenza erano evidentemente conservate le reliquie di Fortunato *ex contactu* (*brandea, sanctuaria, palliola*).

pigrafe di Vicenza si riferisse al possesso delle reliquie dei due martiri e non al possesso del corpo di uno solo [151]. Purtroppo però la lastra con l'epigrafe, probabilmente di origine aquileiese, scolpita in pietra istriana (?) [152], non è databile con maggior precisione e gli studiosi la collocano nell'arco di tempo tra il IV ed il VI secolo [153]. In base alle monete trovate nel 1813 assieme alle reliquie – si tratta indubbiamente di offerte dei fedeli in occasione di qualche cerimonia festiva (forse *translatio* o *ingressio reliquiarum*) – possiamo datare il trasporto delle reliquie a Vicenza al più tardi fino al 354; forse le reliquie già allora, o al massimo alla metà del sec. V, furono portate anche a Milano [154], donde derivano i testi più antichi (la relazione del vescovo Eusebio della metà del sec. V e poi la *Passio*). Le tombe aquileiesi con l'indicazione della sepoltura *ad sanctos* potrebbero segnalare la presenza di entrambi i martiri in Aquileia, mentre il frammento di Cromazio e la relazione di Eusebio non danno alcuna informazione sulle reli-

[151] La tesi secondo cui l'iscrizione di Vicenza non comprova la presenza del corpo del martire Felice a Vicenza ma solo le reliquie di entrambi i martiri è di Tavano, *Appunti*, 168 (specialmente n. 64), appoggiandosi al fatto che i martiri sono chiamati al nominativo. Della stessa opinione cioè che a Vicenza si tratti in entrambi i casi di reliquie *ex contactu*, è Niero, *I martiri*, 168.

[152] Cfr. Cracco Ruggini, *Storia totale*, 295.

[153] G. Lorenzon, BS 5 (1964) 590 la data alla prima metà del sec. IV; Billanovich, *Appunti*, 18 invece alla seconda metà del IV o nel V sec.; Tavano, *Appunti*, 168 n. 64, esprime con riserva la possibilità della datazione nel sec. V; Niero, *I martiri*, 168 la colloca nel primo periodo longobardo. Per una datazione più precisa dell'iscrizione possediamo troppo pochi elementi di sostegno. La forma ortografica *baeati* (anziché *beati*) non rappresenta un'eccezione: la si riscontra in periodi diversi nelle iscrizioni paleocristiane nell'Italia settentrionale, ad esempio *ILCV* 1719 (Verona); 1863 (l'iscrizione di Teodoro nell'aula meridionale della basilica di Aquileia, ca. 320); 2019 (Milano), e anche a Roma (*ILCV* 1604, 4633) e in Africa (*ILCV* 2039, 2330, 4849[6]). Ancor più universale era la formula *martures* anziché quella abituale *martyres* (vedi *ILCV* III, p. 365 [Indices]). La «hedera distinguens», rozzamente scolpita, non può essere elemento di sostegno per la datazione in quanto si riscontra nei monumenti paleocristiani lungo i secoli. La primitiva disposizione del testo nello spazio, la forma rustica delle lettere e l'aspetto complessivo dell'iscrizione (soprattutto se viene paragonata con le iscrizioni di Proto e Crisogono di San Canzian d'Isonzo) rivelano piuttosto la sua tarda origine, molto probabilmente non prima della seconda metà del sec. V, nella bottega di un tagliapietra evidentemente impacciato.

[154] Cracco Ruggini, *Storia totale*, 292 ss.

quie. Solo il Martirologio Geronimiano colloca – tenendo conto della festa «aquileiese» (14 agosto) – in verità poco chiaramente, uno dei due martiri a Vicenza, il che significherebbe la conseguenza del trasporto (*translatio*) delle reliquie in questa città. Conseguenza del trasferimento di parte delle reliquie (evidentemente solo *brandea*) a Milano è la constatazione della data «milanese» della festa (14 maggio, come pure la *passio*); questa data è identica a quella del giorno di arrivo delle reliquie a Vicenza o forse a quella del trasferimento da Vicenza a Milano [155].

C. *Il problema dei rimanenti martiri e la vita della comunità cristiana al tempo delle persecuzioni*

Con il gruppo dei Canzii e con Felice e Fortunato si conclude il numero attendibile delle vittime aquileiesi della persecuzione dei cristiani al tempo di Diocleziano. Nelle fonti viene menzionata ancora una decina di martiri aquileiesi, ma si tratta indubbiamente di nomi entrati per caso tra i santi aquileiesi, che con Aquileia non hanno alcuna relazione ovvero questa non è dimostrabile. Questa decina di martiri si compone di tre gruppi, disposti nel calendario gli uni vicino agli altri (verso la metà di giugno). Secondo l'ordine delle date delle festività il primo gruppo è composto da Emerito, Avito, Vittoriano e Vittorio, il secondo da Juvano, Mucio, Prodito e Clemente ed il terzo da Ciriaca e Musca. Per tutti e tre i gruppi dei martiri «aquileiesi» è sintomatico il fatto che risalgano al Martirologio Geronimiano dove vengono menzionati confusamente e sempre negli stessi giorni in cui vengono menzionati i martiri aquileiesi autentici e gli avvenimenti reali di Aquileia [156]. Il primo ed il terzo gruppo vengono menzionati negli stessi giorni dei più noti martiri aquileiesi Canzii e si ha

[155] CRACCO RUGGINI, *Storia totale*, 293 s.

[156] *MH, Iun. 11* (314): *In Aquileia Emeriti Hereti Victuriani Victoris*; *MH, Iun. 15* (319): *in Aquileia Cantiani Proditi Clementis Cantianae*; *MH, Iun. 17* (322): *Aquileia*

ragione di supporre che questi martiri siano divenuti per errore compagni dei Canzii (o addirittura la loro appendice). Si tratta evidentemente, in ambo i casi, di nomi che non hanno alcun riferimento con Aquileia. Il secondo gruppo viene invece menzionato nello stesso giorno della *translatio* del vescovo e martire Fortunato ad Aquileia. È da ritenere che anche questi martiri siano entrati erroneamente nell'elenco dei santi aquileiesi [157]. Avendo questi martiri «aquileiesi» lasciato una debolissima traccia nella tradizione aquileiese non riteniamo opportuno dedicare loro più spazio [158]. Così pure non si possono annoverare tra i santi aquileiesi le martiri di Salonicco Agape, Chione e Irene, e la martire sirmiense Anastasia. Queste sante erano venerate nella chiesa aquileiese almeno dal sec. XII in poi come sante locali, evidentemente nello spirito della leggenda di s. Anastasia che collega le vicende della loro vita con Aquileia e in conformità con i dati posteriori che collocano il loro martirio ad Aquileia [159]. Di Zoilo o Zeno, che nella tradizione leggendaria del gruppo dei Canzii non è presente come martire e la cui storicità non è dimostrabile, abbiamo già parlato [160]. Si tratta in ogni caso di una personalità che è possibile inserire con tutte le riserve nel gruppo dei santi aquileiesi.

Prima di concludere vorremmo presentare ancora un attendibile martire della persecuzione al tempo di Diocleziano: il mar-

Geriae Muscae Valerianae Mariae. Cfr. anche p. 366 n. 37 *supra*; p. 81, n. 145; Paschini. *La chiesa*, 69 s.; Niero, *I martiri*, 157, 172.

[157] Vedi *MH*, p. 315, n. 36-38; 323, n. 32-36; *AA SS* Jun. III (1867), 526.

[158] Questi martiri non vengono menzionati da nessun manoscritto dei martirologi storici dell'ambito aquileiese. Nei calendari liturgici si riscontrano solo Ciriaca e Musca delle quali Ferrarius ci ha conservato un breve riassunto della leggenda, oggi perduta (vedi *AA SS* Jun. IV [1867], 320). Cfr. Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 26, 33, 38; Scalon, *Necrologium*, 240; I. Daniele, *Ciriaca, Musca, Valeria e Maria*, BS 3 (1963), 1289. Dei libri liturgici della Slovenia cita la festività *SS. Cyriacae et Muscae Virg. Mm. dupl.* il *Proprium sanctorum* della diocesi di Lubiana del 1848 (p. 194, senza lezioni; cfr. Bratož, *Lo sviluppo*, 31).

[159] Paschini, *La chiesa*, 47; Biasutti, *Il «Proprium sanctorum»*, 33, 34, 36, 42, 44, 50.

[160] Vedi p. 380 n. 80 *supra*.

tire salonitano Anastasio, secondo la tradizione leggendaria originario di Aquileia. Di lui possediamo numerose testimonianze delle fonti antiche, forse più numerose di tutti i rimanenti martiri aquileiesi [161]. La fonte principale, ossia la leggenda di s. Anastasio (in due versioni, *BHL* 414-415) [162] contiene alcuni dati importanti per la conoscenza della comunità cristiana aquileiese degli inizi del sec. IV. La leggenda penetra profondamente con le sue radici nella tarda antichità ed il suo nucleo è anteriore alla metà del sec. V [163].

Anastasio, cittadino aquileiese, di professione artigiano (*fullo,* manganatore, ossia pulitore di vestiti) con un proprio laboratorio (*ergasterium, statio*) era fervente cristiano. Avendo saputo della violenta persecuzione dei cristiani a Salona, vi si recò, desideroso com'era di subire il martirio. Qui fu arrestato e chiamato in giudizio a causa del suo comportamento provocatorio (aveva disegnato sulla parete dell'ospizio e su numerosi edifici pubblici la croce). Dovendosi comunicare l'esito del giudizio a Diocleziano, che si trovava in un'altra città, bisognava attendere prima di procedere all'esecuzione della pena [164]. Gli fu legata una pietra al collo e fu gettato in mare [165]. La leggenda ed il Martirologio Geronimiano indicano come gior-

[161] DELEHAYE, *S. Anastase martyr de Salone*, AB 16 (1897), 488-500; ZEILLER, *Les origines (Dalmatie)*, 59-64; EGGER, *Forschungen in Salona* III, Wien 1939, 131-148 (studio fondamentale con la l'edizione critica della leggenda); DELEHAYE, *MH*, p. 467 s. (commento); STRGAČIĆ, *Kršćanstvo*, 40-48; A. AMORE, *Anastasio di Salona*, BS 1 (1961), 1058-1059; BULIĆ, *Mučenici solinski* (come alla p. 39 n. 31), 336 s., 351; ID., *Grobišta sv. Anastazija mučenika u Marusincu* (Il sepolcro di s. Anastasio in Marusinac), in: *Po ruševinama stare Salone* (come alla p. 39 n. 31), 119-131; NIERO, *Santi*, 264-275; RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Anastasio*; SAXER, *Les saints*, 309-313; M. IVANIŠEVIĆ in: E. MARIN (ed.), *Salona Christiana,* Split 1994, 125 s., 397-409 (fonti letterarie, iconografia); infine JARAK, *Passio sancti Anastasii.*

[162] *AA SS* Sept. III (1868), 22 s.; *Ephemeris Salonitana* 1894, 21-24 (ed. L. JELIĆ); *Forschungen in Salona* III, 136 (ed. EGGER; nelle citazioni ci atteniamo a questa edizione).

[163] L'elogio di s. Anastasio nel *MH, Aug. 26* (467) dice: *in Salona civitate sancti Anastasi martyris hic fullo fuit*. L'aggiunta in fondo con la professione del martire è nel Martirologio Geronimiano del tutto insolita se non eccezionale, per cui è giustificata l'ipotesi che si tratti della reminiscenza della leggenda la cui origine sarebbe anteriore al testo del martirologio (vedi DELEHAYE, AB 47 [1929], 83; EGGER, *Forschungen* III, 131; JARAK, *Passio sancti Anastasii,* 162 ss.).

[164] Diocleziano si trovava allora a Nicomedia (*Codex Justinianus 3,28,26* con la data del 28 agosto 304), antecedentemente si tratteneva durante i mesi estivi sul confine del Danubio (BARNES, *The new Empire*, 56; cfr. anche BULIĆ, *Mučenici solinski*, 351 e EGGER, *Forschungen in Salona* III, 140 s.).

[165] Per la nostra presentazione ecco i frammenti più interessanti della leggenda

no del martirio il 26 agosto [166]. Particolarmente significativo è il dato secondo cui il suo laboratorio di Aquileia fu mutato in un oratorio (*domus orationis*), esistente probabilmente ancora al tempo della compilazione della leggenda (*nunc*) [167].

In confronto con la ricca tradizione salonitana, quella aquileiese appare molto modesta. Prescindendo dal problema, controverso e insolubile, se l'autore della leggenda sia un aquileiese[168], bisogna dire che non si conosce alcuna fonte aquileiese-gradese della tarda antichità e dell'alto medioevo in cui venga menzionato questo martire, ed anche gli accenni posteriori sono molto rari [169]. Gli autori dell'ambito norditalico lo menzionano nuo-

(ed. R. Egger, *Forschungen in Salona* III, 136): *Passio sancti Anastasii martyris; in Aquileia civitate(!) sub die VII Kalendas Septembres... Cum igitur tempore Diocletiani sceleratissimi persecutoris edictio promeretur, adversus christianos ageretur persecutio, beatus Anastasius in Aquilegiensi civitate, quod cum reverentia dicendum est, artis folloniae operam exercebat... Ut perfectam christianitatis gloriam adipisceret, relicto ergasterio artis suae mandatum evangelicae artis implevit... Sequens ad Salonitanam civitatem ultro se offerens religiosum arripuit agonem et ante hospitium, in quo mansurus erat, signum crucis depinxit. Sed et per celeberrima populi loca expressit signaculum Christi, cuius professionis esset demonstrare non dubitavit. Quem ministri persecutoris agnitum arreptumque ante iudicem statuisse narrant. Ad plenum tamen testimonium stationem artis beatissimi martyris in Aquilegiensi civitate constituta facta est domus orationis ut ubi tunc vestimentorum sordes abluebantur nunc populorum oratione profusa animarum sordes creduntur abstergi. Verum cum ante iudicem statutus fuisset, et quae gesta sunt vel quae responsio de professione christianitatis processerit quasque poenas impius iudex intulerit, subtraxit necessitas, quia (ad) Diocletianum persecutorem longe in alia positum civitate perlata(m) moment(o) dicant sententiam. Tamen tale mandasse refertur, ut suspensum lapidem mari praecipitatus triumphum martyrii consequi meruit.*

[166] *MH* anche 25 agosto (*Cod. Bern.*; cfr. Saxer, *Les saints*, 310) e 7 sett. (evidentemente corruzione dal *VII Kal. Sept* [= 26. aug.]; vedi *infra* n. 172).

[167] Cfr. Niero, *Santi*, 266.

[168] L'ipotesi secondo cui si tratterebbe di autore aquileiese e di scritto destinato ai cristiani aquileiesi è stata sostenuta da Egger, *Forschungen* III, 139 e 141 (in base alla proposizione introduttiva e alla menzione dell'oratorio aquileiese) e da Jarak, *Passio sancti Anastasii*. Sulla base dell'origine aquileiese del martire e in base all'episodio con gli Africani (questi volevano asportare il corpo del martire, come nella leggenda di s. Mauro di Parenzo), ha sostenuto la tesi dell'origine italica del testo anche Saxer, *Les saints*, 313. Nel caso di una origine aquileiese ovvero norditalica della leggenda ci si aspetterebbe comunque un maggiore attaccamento alla tradizione aquileiese.

[169] Probabilmente l'accenno al trasporto delle reliquie *de sancto Anastasio* da Salonicco a Venezia (*Origo civitatum Italie seu Venetiarum, ed. tertia,* p. 143, v. 24) non si riferisce al nostro martire. Parimenti la chiesa consacrata a s. Anastasio sull'isola davanti

vamente iniziando con Dandolo [170] e Pietro de Natalibus (seconda metà del sec. XIV) [171]. Nella liturgia aquileiese in cui conformemente al secondo atto del Martirologio Geronimiano viene festeggiato il 7 settembre, s. Anastasio occupa ininterrottamente il suo posto, ma rimane un santo meno noto [172].

Riassumendo il contenuto delle fonti per la storia della persecuzione dei cristiani sotto Diocleziano, si possono trarre ora alcune conclusioni. La persecuzione dei cristiani in Aquileia, databile press'a poco dalla fine di febbraio del 303 al maggio del 305, evidentemente non fu particolarmente violenta. Si conoscono pochissime vittime di quel periodo: cinque martiri del gruppo dei Canzii, Felice e Fortunato - sette in tutto, o meglio otto se aggiungiamo anche Anastasio morto a Salona. L'affermazione nelle leggende che si trattava di persecuzione violenta e di carceri piene di martiri e confessori, è indubbiamente esagerata. Contro di essa non parla solo un piccolo numero di martiri ma anche il fatto che Anastasio nel suo desiderio di subire il martirio dovette cercarlo altrove (*cupiditas martyrii*) [173]. Il persecutore locale (*corrector Venetiae et Histriae*) non è noto. I vari nomi nelle leggende non sono attendibili oppure non sono verificabili con altre fonti. Tutte le leggende collegano il martirio con la presenza di Diocleziano, ciò che potrebbe essere una reminiscenza del viaggio dell'imperatore da Roma in Oriente nella prima metà del 304, ossia al tempo della pubblicazione del quarto editto. Nel calendario i martírii cadono nel tempo che va dalla fine di novembre fino a

a Parenzo (KEHR, *Italia pontificia* VII/2, 230; BABUDRI, *Le antiche chiese*, 190 ss.; ŠONJE, *Crkvena arhitektura*, 72) non si riferisce al martire salonitano.

[170] *Chronica, A. 304* (p. 29): *Anastaxius (!) civis aquileiensis fulonice artis executor, sub Diocliciano, in Salona Dalmacie metropoli, apposita mola in colo eius, pro Christi nomine, die XXVI augusti suffocatus est.*

[171] EGGER, *Forschungen* III, 146 s.

[172] *MH, Sept. 7* (492); in questo giorno è segnato anche nel *MR*, 383 s.; vedi PASCHINI, *La chiesa*, 71; BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 27, 34, 48; NIERO, *Santi*, 265.

[173] Cfr. LECLERCQ, *Martyr*, DACL 10/2 (1932), 2371 s., 2381 ss.; NIERO, *Santi*, 267; JANSSENS, *Il cristiano*, 411-416.

metà giugno, ovvero quello di Anastasio verso la fine di agosto, quando l'imperatore si trovava già a Nicomedia. Eccettuato Crisogono, tutti i martiri furono pertanto vittime del quarto editto di Diocleziano (del febbraio-marzo del 304) in cui si ordinava a tutta la popolazione dell'impero di sacrificare agli dei pagani. In modo alquanto esagerato si allude a ciò anche nella leggenda di s. Anastasia e in quella di Felice e Fortunato. Dal modo in cui furono uccisi i martiri aquileiesi non si può dire che vi traspaia un fanatismo esagerato del persecutore o dei persecutori. I martiri del gruppo dei Canzii furono decapitati, senza essere stati precedentemente torturati, mentre Felice e Fortunato furono decapitati solo dopo una violenta tortura. Nella legislazione penale si tratta evidentemente di un diverso trattamento per gli appartenenti ai ceti più elevati (*honestiores*) da quelli del ceto più basso (*humiliores*) [174]. Il persecutore evidentemente non aveva intenzione di disperdere le spoglie mortali dei martiri. Diverso è invece il caso di Crisogono e di Anastasio. Crisogono fu decapitato, il suo corpo fu gettato sulla spiaggia (in mare?) e la testa in mare. Anastasio invece, che aveva subito il martirio a Salona, dove la persecuzione era manifestamente più violenta, o forse la più violenta di tutto lo spazio adriatico [175], fu gettato con la pietra al collo negli abissi marini. Entrambi i modi dell'uccisione testimoniano l'intenzione del persecutore di annientare le spoglie mortali per impedire il culto dei santi [176].

Le fonti leggendarie ci dicono poco e in modo poco attendibile sulla vita della comunità cristiana aquileiese al tempo della persecuzione. L'esiguo numero dei martiri non dimostra di per sé

[174] A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative survey* I, Oxford 1973², 17 s., 519, 749 s.; A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München 1989, 273.

[175] Egger, *Forschungen* III, 140; secondo Saxer (*Les saints*, 323) a Salona sono dimostrate con certezza solo quattro vittime della persecuzione (tra queste anche Anastasio), ossia meno di quelle di Aquileia. Sulla cronologia della persecuzione in Salona e Aquileia cfr. Jarak, *Passio sancti Anastasii*, 157 ss.

[176] Cfr. Eusebius, *HE 8,6,7* (*SC* 55, 13).

che la comunità fosse poco numerosa. Nessuna fonte parla di organizzazione e della gerarchia ecclesiastica, allora certamente esistente. La menzione del presbitero Zoilo nella leggenda dei martiri del gruppo dei Canzii è l'unica menzione di un appartenente alla gerarchia ecclesiastica in tutti questi atti. La gerarchia ecclesiastica aveva evidentemente resistito bene alla persecuzione, con la sola, molto probabile, eccezione del vescovo Crisogono II (?). Le vittime furono soprattutto tra gli appartenenti laici della comunità ecclesiale, «scelte» con il criterio della casualità. Le leggende ci presentano alcuni appartenenti a questa comunità, ma essi sono troppo pochi perché se ne possano trarre delle conclusioni. Vengono menzionati i Canzii, piuttosto facoltosi, forse appartenenti alla cosiddetta nobiltà municipale, con possedimenti nel circondario della città, ed il «proletario» cittadino Anastasio. Il caso dei possidenti Canzii che erano a guida di un piccolo centro di vita cristiana nelle vicinanze della città ed il caso di Felice e Fortunato, originari del circondario, dimostra che il cristianesimo si era già diffuso dalla città nel contado. Tre nomi di martiri sono greci (Crisogono, Proto, Anastasio), i rimanenti cinque sono latini. Da ciò si può dedurre che il cristianesimo si era propagato anche tra la locale popolazione latina, e addirittura tra i rappresentanti del ceto più elevato, a cui appartenevano, appunto, i Canzii [177].

Dal punto di vista ideologico la vita dei cristiani aquileiesi ci è poco nota dalle fonti prese in esame. Se i Canzii nonché Felice e Fortunato fuggirono davanti ai persecutori, per entrambi si può supporre la fuga verso oriente o verso nordest; Anastasio invece, desideroso di subire il martirio, andò personalmente «in cerca» dei persecutori. In questo suo comportamento, che non possiamo mettere in dubbio, si intravede la penetrazione delle idee sul li-

[177] Per la diffusione del cristianesimo tra gli *honestiores* cfr. HARNACK, *Die Mission*, 559 ss. e W. ECK, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d.Gr.*, «Chiron» 1 (1971), 381-406; GUYOT - KLEIN, *Christentum* I, 252-259, 449-454.

bero e volontario sacrificio per la fede, idee che al tempo delle persecuzioni erano sempre presenti, sebbene generalmente non venissero accolte [178].

Se da una parte queste fonti non ci dicono quasi nulla sull'organizzazione ecclesiale, non dicono quasi nulla neppure sul culto. Dalla leggenda di Anastasio apprendiamo solo che egli prima della partenza per Salona lasciò il suo laboratorio alla comunità cristiana la quale lo trasformò in oratorio. Questo sarebbe esistito ancora al tempo della compilazione della leggenda e sarebbe stato distrutto con l'occupazione della città da parte degli Unni [179]. L'esistenza dell'organizzazione ecclesiastica in Aquileia in questo arco di tempo è testimoniata dai cataloghi dei vescovi e dalle cronache locali che collocano in questo periodo due vescovi: Crisogono I e Crisogono II [180]. In questo periodo il vescovo aquileiese aveva già autorevolezza nella Venezia e nell'Istria: uno dei due Crisogoni (probabilmente il «dalmata» Crisogono II), in qualità di «vescovo di quella diocesi», consacrò presbitero il cristiano istriano Donato [181].

La vita cultuale dei cristiani aquileiesi di questo periodo si può lumeggiare alquanto mediante le scoperte archeologiche. Secondo l'opinione della maggioranza degli specialisti (ultimamente c'è quasi unanimità) la monumentale aula di Teodoro fu edificata all'incirca verso il 320 in un unico tratto di tempo e su unico progetto: pertanto non si possono confermare, dal punto di vista archeologico, le ipotesi sulla «domus ecclesiae» precostantiniana

[178] Cfr. Lactantius, *De mort. persec. 13,2* (*SC* 39, 92 e 279 [commento]); Janssens, *Il cristiano*, 415 s.; Jarak, *Passio sancti Anastasii*, 156 s.

[179] Egger, *Forschungen* III, 141; 148; cfr. però Niero, *Santi*, 266 ss.

[180] Alla tradizione aquileiese, che colloca Crisogono II dopo di Teodoro, si attengono il *Chronicon Patriarch. Aquileiensium* (De Rubeis; *MEA*, Appendix II,6), Anonymus, *Vitae patr. Aquil.* e Bellonus Utinensis, *De vitis et gestis* (*RIS* 12, 7; 25; Cfr. pp. 68 s., n. 104). Dandulus, *Chronica, A. 284 ss.* (p. 26 ss.) seguendo la tradizione gradese-veneziana, data il novennale pontificato di Crisogono I (*origine tracius, de civitate Bisancio*) agli anni 284-294, ed il pontificato dodecennale di Crisogono II (*in Dalmatia natus, et in aquileiensi ecclesia diu conversatus*) agli anni 295-307.

[181] Vedi *infra* p. 454 n. 312.

nella parte occidentale della sala settentrionale[182]. L'iscrizione del vescovo Teodoro, successore di Crisogono, nella parte occidentale della basilica Teodoriana settentrionale, rivela (con evidente allusione al passato del vescovo) non solo il tempo anteriore alla costruzione della basilica, ma anche il tempo anteriore alla sua elezione a vescovo [183]. Il messaggio dell'iscrizione secondo cui Teodoro «qui crebbe» può significare due cose: meno probabili sono, nel senso letterale, gli anni giovanili del vescovo e la sua crescita nella casa (paterna?); dalle cronache si apprende infatti che Teodoro era originario della Tracia [184]. Più probabile è invece che il messaggio si riferisca alla sua «crescita» nella gerarchia ecclesiastica e (ossia) alla sua «crescita» in virtù, influsso e riputazione nel tempo del suo pontificato [185]. Se Teodoro viene menzionato assieme al suo diacono Agatone tra i partecipanti al sinodo di Arles nel 314 [186] – Dandolo data la sua elezione a vescovo aquileiese nell'anno 308 [187] – è possibile datare la sua «crescita» dai gradi infe-

[182] MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni*; BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti*, 20-22; BOVINI, *Le antichità (Aquileia)*, 25 ss.; TAVANO, *Aquileia cristiana*, 51 ss.; *Aquileia*, 545 ss.; *Aquileia e Grado*, 131 ss.; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 160; BERTACCHI, *Architettura e mosaico*, 191; TESTINI, *«Basilica»*, specialmente 387 ss.; MENIS, *Il complesso*, 11 ss., 23 ss.; CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 182-187; CAILLET, *L'évergétisme*, 123-129; S. RISTOW, *Zum Problematik der spätrömischen Reste aus dem Gelände der Domkirche zu Aquileia*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 32 (1994), 97-109; DUVAL - CAILLET, *La recherche*, 26 s. (valutazione critica delle tesi sin qui sostenute e la nuova situazione delle ricerche); P. PIVA, *Domus episcopalis e aula di udienza: Dove si trova il secretarium teodoriano di Aquileia?*, AnTard 4 (1996), 74-77; EAVES, *Annulling a Myth*, 261-271 (valutazione critica delle precedenti ricerche).

[183] *[Theodo]re felix, hic creuisti, hic felix* (BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti*, 60 s.; BOVINI, *Le antichità [Aquileia]*, 46-52; TAVANO, *Aquileia e Grado*, 135; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 160; TESTINI, *«Basilica»*, 395 s.; MENIS, *La cultura teologica*, 464 s.; *Il complesso*, 25 s.; CAILLET, *L'évergétisme*, 130).

[184] Cfr. p. 69, n. 104 b: BRATOŽ, *Povezave med Trakijo in severnojadranskimi deželami v pozni antiki* (Verbindungen zwischen Thrakien und den nordadriatischen Ländern in der Spätantike), ZČ 42 (1988), 487-498, specialmente 494 ss.

[185] Quest'ultima accentuazione del contenuto si basa sull'iscrizione nell'aula meridionale della basilica (cfr. CAILLET, *L'évergétisme*, 130; 137 ss.).

[186] *Concilia Galliae A. 314 - A. 506* (*CCSL* 148, 14,17 s., 16,10 s., 18,10 s., 19,6 s., 21,8 s.); MENIS, *La cultura teologica*, 468-477; CH. PIETRI, *Rome et Aquilée: deux églises du IVe au VIe siècle*, AAAd 30 (1987), 226 ss.

[187] *Chronica, A. 308* (p. 30).

riori sacerdotali (lettorato, suddiaconato, diaconato, presbiterato) fino alla dignità episcopale al tempo di Diocleziano e gli anni difficili delle guerre intestine dopo il ritiro di Diocleziano [188]. Il diacono di Teodoro, Agatone, è da ritenere attivo in qualità di chierico inferiore forse già al tempo di Diocleziano e senza dubbio prima del cosiddetto editto di Milano. Membri del vertice della comunità cristiana aquileiese nel periodo precostantiniano sono da ritenersi pure il facoltoso *Ianuarius* e il misterioso *Cyriacus*, menzionati nelle iscrizioni musive dell'aula teodoriana settentrionale [189]. Con ciò si conclude il numero degli appartenenti alla comunità cristiana attendibilmente documentati per il periodo anteriore all'inizio della libertà di religione. Il carattere cosmopolita della cattedra vescovile aquileiese, la consacrazione dei chierici in uno spazio che non apparteneva direttamente all'ambito cittadino e soprattutto la partecipazione del suo vescovo al sinodo di Arles nel 314 con la rappresentanza (eccezionale) della Dalma-

[188] Essendo prevista per la dignità del vescovo l'età non inferiore di 50 anni (*Constitutiones apostolicae 2,1,1* [*SC* 320, 144]), Teodoro doveva avere intorno all'anno 300 (come diacono o presbitero al tempo del vescovo Crisogono) non meno di 40 anni (cfr. MENIS, *Il complesso,* 24 s.).

[189] L'iscrizione donatoria dice: *Ianuariu[s cum suis?] de Dei dono u[ouit] p(edes) DCCCXXX...?* (cioè almeno 880 e al massimo 899 piedi, ossia all'incirca 80 m² di pavimento museale; cfr. BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti,* 52-57; BOVINI, *Le antichità (Aquileia),* 52-60; CUSCITO, *Fede,* 12 s.; CAILLET, *L'évergétisme,* 131 s.). L'iscrizione musiva *Cyriace uibas* sopra l'immagine del caprone, sul posto che durante l'eucaristia era riservata ai chierici, vicino all'altare, è stato interpretato diversamente (vedi BRUSIN - ZOVATTO, *Monumenti,* 43; BOVINI, *Le antichità [Aquileia],* 60 s.; BERTACCHI, *Architettura e mosaico,* 194; TESTINI, *«Basilica»,* 397 s.; MENIS, *La cultura teologica,* 467; CUSCITO, *Fede,* 13; CAILLET, *L'évergétisme,* 133 s. [con la presentazione critica di tutte le tesi]). Se si respingono come ipotesi troppo poco fondate quelle secondo cui si tratterebbe di un ipotetico padrone della *domus ecclesiae* paleocristiana o addiritura del padre di Teodoro (BRUSIN) o del costruttore o addiritura del maestro dei mosaici (MIRABELLA ROBERTI), oppure che si tratti di un martire, o di un *signum* ovvero di pseudonimo dietro al quale si celerebbe Teodoro stesso (MARCON) o di appellativo (sinonimo: *Theophilus,* dedito a Dio; COSTANTINI, BERTACCHI), si possono accettare come ipotesi più realistica che si tratti di un distinto chierico aquileiese (presbitero: MENIS) ovviamente di uno dei più stretti collaboratori del vescovo, o di un donatore, che al tempo dell'iscrizione, probabilmente inserita posteriormente, era già defunto (cfr. Ch. PIETRI, *Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l'exemple de la* Venetia, AAAd 22 [1982], 134; CAILLET, *L'évergétisme,* 133 s.).

zia [190], tutto ciò conferma che la comunità cristiana aquileiese, già prima dell'inizio della tolleranza religiosa, godeva grande prestigio in tutto il territorio dell'alto Adriatico. La diocesi aquileiese iniziò già in questo periodo a organizzare il potere diocesano di carattere regionale nella sua area d'influenza.

3. I martiri istriani e le comunità cristiane in Istria agli inizi del IV secolo

La ricca tradizione di leggende sul cristianesimo in Istria fa risalire gli inizi della missione alla seconda metà del primo secolo ed i primi martiri al secondo e alla prima metà del terzo secolo. Tuttavia nella ricerca sul cristianesimo in Istria ci ritroviamo su un terreno alquanto solido solamente per il periodo della grande persecuzione dei cristiani. In base alle fonti relativamente buone ci si presentano dinanzi agli occhi le comunità cristiane di Trieste e di Parenzo.

A. San Giusto e la comunità cristiana di Trieste

La comunità cristiana di Trieste al tempo dell'imperatore Diocleziano ci è presentata in modo abbastanza attendibile dalla leggenda del martire Giusto (*BHL* 4604). Eccone il contenuto [191]:

> Al tempo degli imperatori Diocleziano e Massimiano, allorché si scatenò una violenta persecuzione contro i cristiani, giunse dall'Oriente il prefetto Manazio per organizzare la persecuzione. Ad Aquileia nominò presi-

[190] PIETRI, *Rome et Aquilèe* (come nella n. 186), 227 s.; BRATOŽ, *Die Geschichte*, 517 s.

[191] La leggenda del martirio di s. Giusto è nota attraverso tre manoscritti (veneziano del sec. XII, viennese del sec. XIII e triestino del sec. XIV) che non si differenziano sostanzialmente tra di loro. Il manoscritto triestino fu pubblicato da KANDLER, *CDI*, A. 290; *Pel fausto ingresso* (nell'allegato *Atti,* al sesto posto). L'edizione critica, ba-

de un certo Eunomio: egli in persona (o un suo omonimo) divenne il più alto funzionario a Trieste, città dell'Istria nelle vicinanze di Aquileia. Quando Manazio venne a sapere che in città risiedeva il cristiano Giusto, lo fece chiamare in tribunale (*consistorium*) e lo interrogò. Persistendo Giusto nella fede cristiana, lo fece rinchiudere. Giusto passò nel carcere la notte pregando. Il giorno seguente Manazio lo fece tradurre in tribunale (*auditorium*) e siccome egli persisteva tenacemente nella fede cristiana lo condannò a morte per annegamento. Giusto fu condotto in riva al mare, qui gli furono legati dei pesi alle mani e ai piedi, quindi fu portato in barca in mare aperto e gettato in acqua. Essendosi rotti i legami con i pesi, il mare rigettò di sera il suo corpo sulla riva presso la città. Il presbitero Sebastiano, dopo una visione notturna, radunò di notte i cristiani della città. Si cercò insieme il corpo che fu trovato disteso sulla riva, ricoperto dalla sabbia e fu sepolto nelle vicinanze della città dove era stato ritrovato. Il giorno del martirio: 2 novembre (illustrazioni n. 14 e 15).

La leggenda, ritenuta da alcuni senza valore [192], mostra alcuni punti deboli. Nell'introduzione è indubbiamente errata la datazione della persecuzione dei cristiani e con ciò dell'anno della morte di Giusto al quarto anno del consolato e nono del governo dei due imperatori. La datazione non corrisponde sia per quanto riguarda il contenuto sia teoricamente [193]. Più agevole è invece far

sata sui tre manoscritti, è stata curata da G. Van Hooff in *AA SS* Nov. I (1887), 428-430 (con saggio introduttivo validissimo ancor oggi). Questa edizione è stata ripresa da Cuscito, *S. Giusto*, 33-36. I codici cividalesi apportano quattro copie della leggenda: Cod. XII, 133r-134v; XV, 181v-186v; XXII, 6r-8v e 113v-117v (Scalon - Pani, *I codici*, 112, 122, 139, 141; Scalon, *Un codice*, 21; 24). Della bibliografia non particolarmente abbondante su s. Giusto merita citare i contributi degli scrittori istriani e carniolini: Manzuoli, *Vite et fatti*, 38-42 (libera traduzione italiana della leggenda); Bauzer, *Historia* 2,89; Schönleben, *Carniolia* III, 204; Ireneo Della Croce, *Historia*, 429-435. Delle opere più recenti vorrei citare: Buttignoni, *S. Giusto*, 17-25 (solo riassunto della leggenda); Lanzoni, *Le diocesi*, 863; I. Daniele, BS 7 (1966), 33; Mirabella Roberti, *San Giusto*, 15 s.; Cuscito, *S. Giusto*, 3-32; *Cristianesimo antico*, 106-124; *Il primo cristianesimo*, 278 s.; *La diocesi di Trieste. Note storiche*, in: *Documenti della chiesa di Trieste* 18 (Trieste 1988), 33-46; *Martiri*, 89-101; *Le origini*, 54-75; Saxer, *L'Istria*, 60-68; Grégoire, *Le passioni*, 106; Cian, *Il manoscritto*, 327-334 (vecchia traduzione italiana).

[192] Così soprattutto Delehaye, *Les origines*, 330; *MR*, 491 n. 3 (commento all'elogio); sotto il suo influsso anche I. Daniele, *l.c.*

[193] Alla datazione dell'inizio della persecuzione dei cristiani (cap. 1: *Temporibus Diocletiani et Maximiani imperatorum, consulatus eorum quarto anno, imperii ipsorum nono*) si avvicinano soprattutto quella del 290 (Diocleziano console per la quarta volta,

concordare le altre componenti storicamente attendibili della leggenda con lo stato descritto delle fonti. L'allusione alla preparazione della persecuzione dei cristiani, desunta dall'arrivo del commissario speciale dall'Oriente, non è verificabile non essendo noto nulla su ciò da altre fonti, ma è un riflesso del fatto che la persecuzione ebbe inizio in Oriente e si diffuse quindi in Occidente [194]. Dalla leggenda si ha l'impressione che Giusto fosse stato ucciso proprio all'inizio della persecuzione, dopo che questa si era diffusa dall'Oriente in Occidente, sicché l'anno più probabile della morte di Giusto sarebbe il 303 [195].

Presupponendo che Giusto sia stato ucciso in base alle disposizioni del primo editto e precisamente subito dopo la sua emanazione in Occidente, resta insoluto il problema della datazione così tarda della sua uccisione, cioè addirittura otto mesi dopo l'inizio della persecuzione in Oriente (la fine di febbraio), ovvero qualche mese prima della sua diffusione in Occidente. A causa di questa imprecisione e della (in verità inattendibile) reminiscenza del contenuto del quarto editto di Diocleziano (inizio

Massimiano per la terza, nel sesto anno del governo di Diocleziano e quinto [ovvero quarto se si tiene conto della nomina a imperatore augusto] del governo di Massimiano) ovvero ancor più quella del 293 (Diocleziano console per la quinta volta, Massimiano per la quarta nel nono e ottavo [ovvero settimo] anno del governo dei due imperatori; cfr. R.S. BAGNALL - A. CAMERON - S.R. SCHWARTZ - K.A. WORP, *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta 1987, per gli anni 290 e 293; D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle,* Darmstadt 1990, 262 ss., 268 ss.). È ipotesi di VAN HOOFF, *AA SS* Nov. I, 442 F che l'autore della leggenda avrebbe cambiato la data del governo di Diocleziano (9) e del consolato di Massimiano (4). Non si può escludere la possibilità di errore nell'adattamento di qualche più antico modello autentico: infatti anche le date del 303 e 304, le uniche da prendersi in considerazione, contengono alcuni elementi di questa datazione (nel 303 Diocleziano console per l'ottava volta, Massimiano per la settima, nel diciannovesimo ovvero diciottesimo anno di governo; nel 304 Diocleziano console per la nona volta, Massimiano per l'ottava, nel ventesimo e diciannovesimo ovvero diciottesimo anno di governo [cfr. PLRE I, 1042], soprattutto se si tiene conto dalla somiglianza della scrittura di questi numeri (per l'anno 303 la possibilità di erronea lettura del IIII consolato anziché VIII, possibile sostituzione di XIX con IX). Sull'errore della datazione vedi di CUSCITO, *S. Giusto*, 13; *Cristianesimo antico,* 109; SAXER, *L'Istria*, 64.

[194] Cfr. LACTANTIUS, *De mortibus persec. 15,6 - 16,2* (*SC* 39, 93 s.); *AA SS* Nov. I, 423 B-C; CUSCITO, *S. Giusto*, 15 s.; *Cristianesimo antico*, 110 s.

[195] *AA SS* Nov. I, 423 s.; CUSCITO, *S. Giusto*, 17; *Cristianesimo antico,* 112.

della primavera del 304) [196] sarebbe d'altronde possibile che Giusto fosse stato ucciso nell'anno 304.

I nomi dei persecutori locali non sono attendibili. Al tempo della persecuzione dei cristiani certamente non era preside ad Aquileia Eunomio. Le leggende dei martiri aquileiesi menzionano in questo tempo Dulcidio o Eufemio. È noto infatti il *corrector* di questo periodo per la *Venetia et Histria* con sede ad Aquileia [197]. Maggior credibilità è nella menzione di Manazio come funzionario della città e locale persecutore a Trieste in quanto trova rispondenza nell'onomastica istriana [198]. Poco chiaro e ancora insolubile resta anche il problema del rapporto tra Manazio prefetto (*praefectus, civis Orientis*) e Manazio funzionario cittadino (*magistratus*). Dalla prosecuzione della narrazione si può riscontrare che l'autore della leggenda aveva in mente due persone; in caso contrario sarebbe inconcepibile la degradazione dell'alto funzionario statale a funzionario cittadino locale sottomesso al preside aquileiese da lui stesso nominato. La soluzione del problema è da ricercare nella supposizione che l'autore della leggenda avesse probabilmente unificato, erroneamente, in una persona due nomi abbastanza simili. La terminologia riguardante l'apparato amministrativo romano, è vero, non è precisa, tuttavia non si allontana dalla realtà [199]. La menzione di Trieste come città della

[196] Il giudice pretese da Giusto di sacrificare agli dei (cap. 2: *accede et diis thura offer*), come prevedeva per tutti i cristiani senza eccezione il quarto editto di Diocleziano (Eusebius, *De mart. Palest. 3,1*; *SC* 55, 126; Barzanò, *Il cristianesimo*, 144).

[197] Si trattava di *Attius Insteius Tertullus, corrector Venetiae et Histriae* nel tempo di Massimiano (PLRE I, 883), *Paetus Honoratus* (*ILS* 614), *Acilius Clarus* (*I.I.* X/4, 330), forse anche *L. Aelius Helvius Dionysius* (*ILS* 1211); cfr. Zaccaria, *Il governo*, 98 s.

[198] La forma del nome non è chiara; nel manoscritto veneziano c'è *Mannacius*, nel triestino *Munacius*, in quello viennese *Mannasius* (*AA SS* Nov. I, 423 C). Nelle iscrizioni di Pola si citano due Munacii (*I.I.* X/1, 331; 360) e un Menatius (X/1, *70*); cfr. Cuscito, *S. Giusto*, 16, n. 36; *Cristianesimo antico*, 111 n. 37; Saxer, *L'Istria*, 65.

[199] Sono indicati imprecisamente, genericamente ma non erroneamente i titoli di *praefectus* (cap. 1), *praeses* (cap. 1) e *magistratus* (cap. 1 e *passim*), con precisione invece quello di *decurio civitatis* (cap. 1), *consistorium* e *auditorium* come sinonimi del tribunale (capp. 2; 3). cfr. *Novella 23,2-3* (a. 536) e M. Kaser, *Das römische Zivilprozeßrecht*, München 1966, 433, 445.

provincia di Istria (anziché della provincia *Venetia et Histria*) rispecchia il localismo politico che si riscontra in quasi tutte le leggende triestine e che corrisponde alla situazione determinatasi alla fine dell'antichità [200].

La fondatezza dell'autenticità del nucleo della leggenda risulta maggiore per l'assenza in essa delle componenti «standard» delle leggende, ossia delle lunghe descrizioni della tortura (viene menzionata, in perfetta corrispondenza con i costumi romani, solamente la flagellazione prima dell'esecuzione) [201] e particolarmente degli elementi miracolistici. Nella leggenda manca la fraseologia, tipica delle leggende triestine [202]. La descrizione del processo contro Giusto, con l'eccezione dei dialoghi inseriti, è credibile e si basa probabilmente su una tradizione originale. Del tutto corrispondente allo spirito del tipo di pena è anche la descrizione della pena di morte, ossia dell'annegamento. Questa forma della pena di morte era al tempo di Diocleziano frequente specialmente in Oriente e nelle province danubiane. Essa viene menzionata più volte anche in Italia e in Africa [203]. Se prendiamo co-

[200] Cfr. pp. 158 ss., tavola 2 e p. 217, n. 90.

[201] *Digesta 48,9,9 pr.*

[202] Vedi pp. 158 ss., tavola 2.

[203] La pena di morte per annegamento veniva eseguita molto spesso all'inizio della persecuzione di Diocleziano in Nicomedia (LACTANTIUS, *De mort. persec. 15,3* [*SC* 39, 93 e 286-288]; EUSEBIUS, *HE 8,6,6* [*SC* 55,13]). Si tratta di un addattamento piuttosto libero dell'antica forma della pena di morte per annegamento (*poena culei*) con la quale venivano puniti gli uccisori dei parenti e i ladri sacrileghi (cfr. Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht,* Leipzig 1899, 921-923; COLLINET, *Les supplices*; J.-P. CALLU, *Le jardin des supplices au Bas-Empire,* in: *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique.* «Collection de l'École Française de Rome» 79 [1984], 313-359). Questa forma di punizione era al tempo della persecuzione dei cristiani ancor più «adatta» di quella della cremazione e dell'esposizione alle fiere in quanto con l'annegamento si perdevano i resti umani di quelle vittime che sarebbero potuti diventare oggetti di culto. Proprio per questo i resti umani delle vittime uccise diversamente (con la spada o con il fuoco) venivano spesso buttati in mare o nei fiumi; cfr. EUSEBIUS, *HE 8,6,7* (*SC* 55, 13); *MR, Jan. 24(4)* (p. 33: *Neocaesareae... omnes igni traditi sunt, et eorum reliquiae in flumen dispersae*); *Feb. 18(2)* (p. 68: *Apud Ostia Tiberina... concremati... quorum reliquiae in flumen proiectae...*); *Mart. 25(2)* (p. 111: ... *gladio interfectus est et in Tiberim proiectus*); *Mai 10(4)* (p. 181: *gladio occidi, et corpus eius... in Tiberim iactari...*); *Mai 22(3)* (p. 201: *capite obtruncatus et in flumen proiectus*); *Nov.*

me base di partenza il martirologio romano che è una sintesi (spesso, a dir il vero, acritica) della tradizione storica e leggendaria, possiamo riconoscere questa pena di morte nei seguenti casi riportati nella tabella:

Tavola 7
Uccisioni con l'annegamento secondo il Martyrologium Romanum

n.	data	il nome	il luogo	il tempo	la morte
1	Ian. 2(4)	Argeius	Tomis in Ponto	sub Licinio	in mare mersus
2	Ian. 13(4)	Hermylus et Stratonicus	Singidunum	sub Licinio	in Istrum flumen demersi
3	Ian. 23(7)	Asclas	Antinous (Egitto)	?	in flumen praecipitatus
4	Feb. 14(5)	Bassus, Antonius, Protolicus	Alexandria	?	demersi sunt in mare
5	Mart. 1(5)	Antonia	Cea(?)	sub Diocletiano	in paludem... demersa
6	Mart. 4(5)	Caius	Antiochia	?	in mare demersus
7	Mart. 8(4)	Arianus, Theoticus et alii tres	?	?	submersi in mare

24(2) (p. 542: *S. Chrysogonus... Aquileiam perductus, ibidem capite caesus et in mare proiectus*). Questa forma di pena di morte veniva eseguita nei confronti dei cristiani in diversi periodi in tutto l'impero (e persino fuori, in Persia: cfr. *MR, Jan. 22[2]* [p. 31: *a Chosroe Persarum rege... septuaginta socios in fluenta demersos...*; vedi il commento p. 31 n. 2]) e più tardi presso i Longobardi e altrove (cfr. *MR, Jun. 13[3]* [p. 235: *a Langobardis... in Aternum flumen demersus est*]; cfr. *Mai 16[7]* [p. 191: *Pragae in Bohemia s. Ioannis Nepomuceni... in flumen Moldavam deiectus...*]), tuttavia la maggior parte di simili casi avviene al tempo di Diocleziano nella parte dell'impero orientale. Nel *MH* si accenna nove volte a questo tipo di esecuzione di cui ben cinque riferito all'Oriente (*MH, Jan. 3* [p. 23]; *Jan. 14* [p. 40]; *Feb. 14* [p. 92]; *Apr. 30* [p. 219]; una in Pannonia (*Mart. 26* [p. 162]), nel Norico (*Mai. 4* [229], Grecia (Achaeia; *Apr. 16* [p. 193] e Africa (*Jul. 4* [p. 352]).

8	Mart.13(3)	Sabinus	Hermopolis (Egitto)	sub Diocletiano	proiectus in flumen
9	Mart.16(4)	Julianus	Anazarbus (Cilicia)		cum sacco una cum serpentibus inclusus, in mare demersus est
10	Mart.24(3)	Pigmenius	Roma	Julianus Apost.	praecipitatus in Tiberim
11	Mart.26(4)	Montanus et Maxima	Sirmium	Diocletianus	in flumen demersi
12	Apr.2(2)	Amphianus	Caesareia (Palest.)	Galerius	in mare demersus
13	Apr.2(3)	Theodosia	Tyrus	Galerius	in mare proicitur
14	Apr.3(3)	Vulpianus	Tyrus	Galerius	cum aspide et cane insutus culeo in mare demersus
15	Apr. 4(2)	Agathopus et Theodulus	Thessalonica	sub Galerio	alligato ad collum saxo, in mare demersi sunt
16	Apr.8(1)	Aedesius	Alexandria	Galerius	in mare demersus
17	Apr.10(2)	plurimi martyres	Roma	Traianus (?)	navi vetustae impositos in altum mare deduci et illic ligatis ad colla lapidibus mergi praecepit
18	Apr.10(3)	Apollonius et alii quinque	Alexandria	sub Galerio	in mare demersi
19	Apr.12(2)	Saba	Cappadocia	Valens	in flumen proiectus

20 Apr.16(1)	Callistus et Charisius cum aliis septem	Corinthus	?	omnes in mare demersi
21 Apr.24(2)	Saba	Roma	?	demersus in flumen
22 Apr.25(4)	Stephanus	Antiochia	Zeno	in Orontem fluvium praecipitatus
23 Apr.27(1)	Anthimus ep. et grex sua	Nicomedia	Diocletianus	alios naviculis impositos pelago immergi fecit
24 Mai.4(6)	Florianus	Lauriacum	Diocletianus	ligato ad collum saxo in flumen Anisum praecipitatus
25 Mai.11(1)	Anthimus	Roma	Diocletianus	in Tiberim praecipitatus
27 Mai.18(5)	Isidorus	Chius (insula)	(Decius)	puteus, in quem fertur fuisse iniectus
28 Iun.1(9)	Secundus	Ameria	Diocletianus	in Tiberim proiectus
29 Iun.4(3)	Quirinus	Siscia	Galerius	molari saxo ad collum ligato, in flumen praecipitatus est
30 Iul.4(3)	Jucundianus	Africa	?	in mare mersus
31 Iul.7(2)	Claudius, Nicostratus, Castorius Victorinus et Symphorianus	Roma	?	in mare praecipites dari
32 Iul.7(3)	Peregrinus et sex alii	Dyrrachii	Traianus	in mare demersi

33	Iul.18(2)	Symphorosa	Tibur (Roma)	?	saxo alligata in flumen praecipitata est
34	Iul.24(2)	Christina	Tyri in Tuscia	(Diocletianus)	cum magno saxi pondere in lacum proiecta
35	Iul.28(5)	Eustathius	Ancyra	?	in flumen demersus
36	Iul.31(2)	Calimerius	Mediolanum	Antoninus	praeceps in puteum deiectus
37	Aug.16(5)	Ambrosius	Ferentini in Hernicis	Diocletianus	demersus in aquam
38	Aug.18(4)	Florus et Laurus	in Illyrico (Ulpianum, Dardania)	?	in profundum puteum sunt demersi
39	Aug. 22(3)	Hippolytus	in Portu Romano	Alexander	manibus pedibusque ligatis in altam foveam aquis plenam praecipitatus
40	Aug.24(7)	Aurea	Ostia	?	saxo ad collum ligato in mare demersa
41	Aug.26(2)	Irenaeus et Abundius	Roma	Valerianus	in cloacam demersi
42	Aug.27(6)	Anthusa		Valerianus	in puteum mersa
43	Sept.2(4)	9 martyres	(Pantagapae)	?	alii aqua ... martyrium compleverunt
44	Sept.5(7)	Urbanus et ceteri	Constan-tinopolis	Valens	in navigio impositi iussi sunt comburi
45	Sept.12(4)	Hieronis et ceteri	Alexandria	Maximinus	in mare sunt demersi

46	Sept.26(2)	Callistus et ceteri	Roma	Diocletianus	insutus culeo et in mare demersus
47	Oct.2(4)	Eleutherius et ceteri	Nicomedia	Diocletianus	alii in mare praecipita-bantur
48	Oct.5(4)	Charitina Cilicia	Corycos	Diocletianus	in mare proiecta
49	Oct.14(1)	Callistus	Roma	Alexander	in puteum demersus
50	Nov.1(2)	Caesarius et Julianus	Tarracina in Campania	?	in saccum missus, in mare praecipitatus est
51	Nov.8(2)	Claudius et ceteri quattuor	Roma	Diocletianus	in fluvium praecipites dari
52	Nov.18(3)	Hesychius	Antiochia	Maximianus (Galerius)	ligato in dextera eius ingenti saxo, in fluvium praecipitari iussus est
53	Nov.20(5)	Agapius	Caesareia in Palestina	Galerius	lapidibus ad pedes appensis in mare demergitur
54	Nov.23(1)	Clemens	apud Chersonesum	Traianus	alligata ad collum eius anchora in mare praecipitatus
55	Dec.3(3)	Claudius	Roma	Numerianus	ingenti saxo alligato in flumen praecipitem dari

Per quanto riguarda la leggenda di Giusto possiamo giustamente supporre che essa si fondi su tradizione genuina. Purtroppo non possiamo confermare la supposizione sul nucleo storico

genuino della leggenda non possedendo alcuna trascrizione dall'antichità. La poco attendibile menzione di un martire di nome Giusto tra i martiri africani il 2, 3 e 16 novembre nel Martirologio Geronimiano che con ogni probabilità non si riferisce al martire triestino [204], e l'assoluta assenza di questo martire da martirologi storici [205] mostrano che il culto di questo martire, come anche di altri martiri istriani, non esulava dai confini locali e provinciali. Molto profondo era il culto di s. Giusto a Trieste, dove divenne il primo patrono della città, ma nei documenti conservati viene menzionato appena in un (falso?) documento del 911 e poi attendibilmente in un documento del 948 [206]. Tra i cronisti medioevali, la leggenda è minutamente sunteggiata dal Dandolo [207].

[204] *MH, Nov. 2* (p. 582, 584 n. 19); *Nov. 3* (p. 584, n. 8); *Nov. 16* (p. 601, 602 n. 10 e 30); cfr. SAXER, *L'Istria*, 61 s. Con ogni probabilità nei casi citati si tratta di ripetizione della prima citazione (2 nov.).

[205] Viene citato solo nelle edizioni rivedute del martirologio di Usuardo (cosiddette *auctaria*: vedi *AA SS* Nov. I, 426 B). Tre *auctaria* (Grevenus, Maurolycus, Galesinius) accennano negli elogi al modo dell'uccisione, ma non l'elogio in *MR, Nov. 2(3)* (p. 491): *Tergeste passio beati Iusti, qui in eadem persecutione* (scilicet sub Diocletiano) *sub Manatio praeside martyrium consumavit.*

[206] KANDLER, *CDI,* A. 911 e A. 948; M. SZOMBATHELY, *Appunti sulla cattedrale di S. Giusto*, AT 3,15 (1929-1930), 393-405; CUSCITO, *S. Giusto*, 24 ss.; *Cristianesimo antico,* 119 ss.; *Il primo cristianesimo*, 279; *Martiri*, 96; *Le origini*, 57. Tutte le rimanenti citazioni sono posteriori, così l'immagine museale del santo nella capella destra della cattedrale dell'inizio del sec. XIII (D. GIOSEFFI, *I mosaici parietali di San Giusto a Trieste*, AAAd 8 [1975], 287-300; CUSCITO, *Trieste. Die Basilika San Giusto,* Bologna 1978, 19 ss.; *Le origini*, 64 foto 16), il ciclo degli affreschi con dieci scene della *passio* del sec. XIII - XIV (CUSCITO, *Trieste,* 22 s.; M. BIANCO FIORIN in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione*, 261 s., foto 79 ss.), il *velum* con l'immagine di s. Giusto più o meno dello stesso periodo (nel tesoro della cattedrale; CUSCITO, *Trieste,* 34, foto. 50; BIANCO FIORIN in: CIAN - CUSCITO, *La tradizione,* 262 s.), il calendario liturgico (SAXER, *L'Istria*, 63, n. 28) e l'inno del sec. XIV (KANDLER, *L'Istria* 4 [1849], 94 s.; *AA SS* Nov. I, 430). Nell'ambito della diocesi di Lubiana s. Giusto era un santo poco notabile. La festa di s. Giusto viene citata appena nella *Appendix nova ad proprium sanctorum* dell'anno 1796 (p. 52: *In festo s.Justi m.eccl. Tergest. Patroni duplex*), quindi con le lezioni della leggenda del *Proprium sanctorum* del 1848 (p. 311-313; cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 31). Anche nei calendari della chiesa di Aquileia viene citato tardi (BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 40; 49; SCALON, *Necrologium*, 340). Della chiesa nelle vicinanze del villaggio istriano di Vladići del sec. VI (!) (ŠONJE, *Crkvena arhitektura,* 53 ss.) non si sa quando fu consacrata a Giusto.

[207] *Chronica, A. 304* (p. 29): *Iustus, vir catholicus, piis operibus intentus, a Manacio magistratu in civitate Tergesto extensus crudis nervis affligitur pro Christi monime; po-*

La leggenda ci fornisce ben pochi dati sulla comunità cristiana di Trieste. Sarà *topos* agiografico la testimonianza che Giusto fosse cristiano dalla nascita o che fosse figlio di genitori cristiani [208]; questa testimonianza in quanto *topos* agiografico [209] non può essere prova dell'esistenza in città di una comunità cristiana precedente di una generazione. La leggenda accenna all'atto di saluto da parte di Giusto ai fratelli cristiani e agli amici lungo il tragitto dal tribunale alla riva [210]; questa testimonianza presuppone l'esistenza della comunità cristiana in città, la quale dimostrava almeno passivamente, con la muta presenza lungo il percorso di Giusto verso la morte, la sua appartenenza alla religione cristiana. Come rappresentante di questa comunità – evidentemente il più influente o uno dei più influenti – viene menzionato unicamente il presbitero Sebastiano, il quale, dopo una visione notturna, avrebbe visitato i fratelli cristiani in città ed insieme ad essi avrebbe sepolto il corpo di Giusto [211]. Se nella leggenda non si accenna al vescovo (come in tutte le leggende triestine!) ciò è da attribuire al fatto che la comunità triestina allora non era ancora organizzata in diocesi [212]. La leggenda ci fornisce ben poche notizie sulla vita spirituale di questa comunità e del martire. Giusto, entrando nell'aula del tribunale, fece provocatoriamente il segno della croce, durante l'interrogatorio dichiarò di chiedere a Dio di

stea, ligatis manibus et pedibus, et plumbo in collo eius, in mare submersus est; cuius corpus, ante solis occasum, ad litus Tergesti proiectum Sebastianus presbiter admonitus sepelivit.

[208] *Passio, 1: ... Justus, ab infantia timens nomen Domini nostri Jesu christi... (2) ...«Christianus sum a parentibus ab infantia mea».*

[209] Cfr. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger* (come in p. 212, n. 69), 68 ss.

[210] *Passio, 5: ... valedicens fratribus vel amicis suis fidelibus, qui erant in civitate...*

[211] *Passio, 5: Ea vero nocte per visum commonitus est quidam presbyter, Sebastianus nomine... Consurgens autem beatissimus Sebastianus presbyter noctu, pergyrans domos fidelium annuntiavit eis corpus beatissimi sancti Justi martyris. Quem cum invenissent, Domino gratiam egerunt...* La parte del presbitero Sebastiano ricorda quella del presbitero Zoilo nella leggenda di Crisogono; anche Zoilo scoprì dopo una visione la testa del martire sulla spiaggia seppellendola assieme al restante corpo (*Passio Anastasiae 9*; Delehaye, *Étude*, 227; cfr. anche Cuscito, *Il culto*, 274).

[212] Cfr. Cuscito, *S. Giusto*, 18 ss.; *Cristianesimo antico,* 113 s.

poter morire per la fede. Si affrettava al luogo della morte come se fosse stato invitato al banchetto [213]. Tutti e tre i gesti di Giusto sono forse un pallido riflesso della concezione del comportamento provocatore di alcuni cristiani al tempo delle persecuzioni, forse solo un *topos* agiografico, e ricordano la leggenda del martire aquileiese-salonitano Anastasio e quella del martire Floriano di Lauriaco [214].

Secondo la leggenda i cristiani triestini avrebbero sepolto Giusto non lontano dalla riva dove il corpo del martire era stato trovato [215]. Secondo la tradizione posteriore, che si basa sulla leggenda, sarebbe stato sepolto nell'ambito cimiteriale dell'antica Tergeste, nel punto dove viene menzionata, dal sec. X in poi fino alle riforme Giuseppine, l'esistenza della chiesa dedicata alla Madonna (Madonna del Mare, abbandonata nel 1784) [216]. Sul posto di questa chiesa fu scoperta nel 1963 la basilica paleocristiana con la pianta a croce, costruita alla fine del IV o all'inizio del V sec., rifatta verso la fine del sec. V o più probabilmente all'inizio del sec. VI. Si tratta di una chiesa cimiteriale costruita fuori dalle mura della città con sedici iscrizioni musive storicamente molto interessanti che ci presentano la comunità ecclesiale triestina del V e dell'inizio del VI sec. [217]. Nel presbiterio è stato rintracciato il lo-

[213] *Passio,* 2: *Qui cum venisset in medium consistorium, signo crucis armavit frontem suam... «Et ego hoc frequenter Dominum nostrum Jesum Christum deprecor ut unus ex ipsis* (scilicet martyribus) *fieri merear... (4) ... quasi ad epulas vocatus ita festinando ambulabat.* Nel primo gesto VAN HOOFF, *AA SS* Nov. I, 423 C e CUSCITO, *S. Giusto*, 16 s.; *Cristianesimo antico,* 112 videro i lineamenti autentici della leggenda che richiama nella memoria il comportamento dei cristiani alla corte di Diocleziano a Nicomedia all'inizio della persecuzione (LACTANTIUS, *De mortibus persec. 10,2* [*SC* 39, 88 s.]).

[214] Vedi pp. 402 s. n. 165 e *Passio Floriani 2-3* (NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 30); JANSSENS, *Il cristiano*, 411-416.

[215] *Passio, 5: ... et sepelierunt eum non longe ab eodem litore, ubi inventum est sancti martyris corpus.*

[216] *AA SS* Nov. I, 424 C-D; MIRABELLA ROBERTI, *San Giusto,* 16-18.

[217] P.L. ZOVATTO, *Il «defensor ecclesiae» e le iscrizioni musive di Trieste*, RSCI 20 (1966), 1-8; G. PROS GABRIELLI, *L'oratorio e la basilica paleocristiana di Trieste,* Trieste 1969 (rec. di S. TAVANO, MSF 49 [1969], 164-171); MIRABELLA ROBERTI, *Considerazioni sulla basilica suburbana di Trieste*, «Atti dei Civici Musei di Storia ed Arti di Trieste» 6 (1969-1970), 101-112 = AMSI 27-28 [1979-1980], 143-154); *San Giusto*, 16-18; CUSCI-

culo delle reliquie. Non è dato di sapere di chi fossero le reliquie conservate nel loculo, ovvero a chi fosse dedicata la chiesa. L'opinione più diffusa è che in questo loculo fossero raccolti i resti mortali di Giusto, trasportati dalla tomba nelle vicinanze. Non essendosi conservata alcuna iscrizione sul trasporto o sulla conservazione delle reliquie o qualche altro documento della tarda antichità che potesse confermare o confutare questa supposizione, il problema rimane tuttora aperto [218].

to, *S. Giusto*, 20-24; *La basilica martiriale* (rec. di Tavano, MSF 53 [1972], 209 s.); *Le epigrafi musive*; *Cristianesimo antico,* 114-117, 239-252; B. Forlati Tamaro, *Il cosiddetto oratorio e la basilica paleocristiana di Trieste*, «Rendiconti della Pontif. Accad. di Archeol.» 43 (1970-1971), 259-265; Bovini, *Antichità cristiane (S. Canzian)*, 39-82; M. Bonfioli, *In margine ai mosaici di via Madonna del Mare a Trieste. Osservazioni sui numerali*, AqN 45-46 (1974-1975), 573-590; Lettich, *Ancora sulla basilica*; Cantino Wataghin, *La cattedrale*, 181 s.; Caillet, *L'évergétisme,* 270-290.

[218] Il problema relativo al martire a cui fu consacrata la chiesa di via Madonna del mare non è ancora risolto. La maggior parte degli studiosi ha formulato, più o meno prudentemente, l'ipotesi secondo cui nella chiesa furono conservate le reliquie del martire Giusto (Pros Gabrielli, *L'oratorio*, 29; Tavano, MSF 49, 167; Mirabella Roberti, *San Giusto*, 18; Cuscito, *S. Giusto*, 21; *Cristianesimo antico,* 116 s.; *Storia*, 13; *La diocesi* [cfr. p. 411 n. 191], 34). Saxer, *L'Istria,* 64 sostenne giustamente che non vi sono prove archeologiche attendibili. Lettich, *Ancora sulla basilica*, 186 ss. formulò un'ipotesi secondo cui si tratta probabilmente di chiesa consacrata agli apostoli. Il tempo della costruzione (fine del IV o inizio del V sec.) coincide cronologicamente con il trasferimento e la costruzione delle chiese consacrate agli apostoli nell'ambito territoriale dell'Italia settentrionale (Aquileia, Pola, Concordia, Milano, Brescia, Verona, Como, Grado [?], S. Giovanni al Timavo). La pianta a forma di croce si riscontra dapprima e specialmente nelle chiese consacrate agli apostoli. Tutte queste chiese furono costruite fuori delle mura cittadine nell'ambito cemeteriale. Il culto dei martiri triestini si sarebbe concentrato nella chiesa dei Ss. Martiri costruita nel medesimo ambito, distante circa 200 metri da questa chiesa citata per la prima volta in un documento (non originale?) del 949 (Kos, *Gradivo* II, 397 [p. 308: *in ecclesia sanctorum martirum de Tergesto*]; Kandler, *CDI*, A. 1236; cfr. Lettich, *Ancora sulla basilica*, 175). Con l'ipotesi che si trattasse di basilica consacrata agli apostoli contrasta il fatto che in questo sito fosse stata costruita una chiesa consacrata alla Madonna. È difficile infatti immaginare che il culto degli apostoli, se presente, fosse stato sostituito in favore di quello della Madonna. In questo ambito si tratterebbe di un caso eccezionale. Lettich, *Ancora sulla basilica*, 187, cita i casi in cui il culto degli apostoli fu abbandonato (Milano, Ravenna, Concordia, Padova), ma in nessun caso fu abbandonato in favore di quello della Madonna (bensì sempre in favore del culto dei martiri), e non fu abbandonato in nessuna località dell'ambito aquileiese (Pola, S. Giovanni al Timavo, probabilmente Aquileia e Grado). Sulle (probabilmente autentiche) reliquie di s. Giusto nella cattedrale di Trieste vedi brevemente Bellomi, *L'autenticità*; Cian, *Il culto*, 21 ss.; più esaurientemente (studio fondamentale) Corrain, *Reliquie,* 115-125; Novello, *Note*, 181 s.

Mancano per ora fonti materiali attendibili sull'esistenza e sulla vita della comunità cristiana triestina nel periodo precostantiniano. L'opinione tradizionale secondo la quale i triestini si raccoglievano nella casa delle martiri Eufemia e Tecla, casa trasformata dopo la loro morte in oratorio e nel periodo costantiniano denominata la prima cattedrale di S. Silvestro (così si chiama ancor oggi la chiesa sul versante del colle di S. Giusto nelle vicinanze della chiesa di S. Maria Maggiore) [219], non vengono più prese in considerazione data l'inattendibilità della tradizione della leggenda delle martiri triestine. Le ricerche compiute dopo la guerra sul posto dell'odierna chiesa di S. Silvestro non hanno confermato la fase preromanica di questa chiesa che la tradizione voleva paleocristiana; tracce però di un edificio romano e frammenti di pavimentazione musiva hanno offerto un debole fondamento all'ipotesi che in questo posto, proprio accanto alle mura cittadine, esistesse la «domus ecclesiae» dei cristiani triestini [220]. Per ora mancano prove archeologiche attendibili, tali da confermare questa ipotesi.

In nessun modo è dato di poter approfondire la conoscenza del cristianesimo a Trieste al tempo di Diocleziano mediante un'altra leggenda collocata in questo periodo, e precisamente quella del martirio di Giustina e Zenone (*BHL* 9000). Delle sette leggende dei martiri triestini questa è indubbiamente la peggiore come fonte storica. Si tratta di un racconto composto artificialmente in cui si susseguono una serie di cliché e di motivi presi da altre leggende [221]. Dietro la leggenda si nasconde, evidentemente,

[219] IRENEO DELLA CROCE, *Historia,* 405; BUTTIGNONI, *S. Giusto*, 79; cfr. V. SCRINARI, *Tergeste,* Roma 1951, 96.

[220] Ipotesi fatta con molta precauzione da MIRABELLA ROBERTI, *La basilica*, 62 (ovvero 119). La sua ipotesi è stata accolta con riserva da CUSCITO, *S. Giusto*, 12 n. 24; *Cristianesimo antico*, 108 n. 25; *Storia,* 37; BOVINI, *Antichità cristiane (San Canzian)*, 35-37.

[221] La leggenda è stata pubblicata da KANDLER, *Pel fausto ingresso* (appendice *Atti,* al quinto posto), ed è stata presentata in riassunti più o meno ampi da MANZUOLI, *Vite et fatti*, 60-64; SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 203-204; VALVASOR, *Die Ehre* II/VIII, 516 s.; BAUZER, *Historia* II, 85; IRENEO DELLA CROCE, *Historia,* 419-421; BUTTIGNONI,

il culto della martire padovana Giustina e del martire veronese Zenone, la venerazione dei quali, con il trasporto delle reliquie, non si sa quando si diffuse a Trieste e fu stabilita nello stesso giorno [222]. Testimonianze posteriori su questi due martiri sono molto rare. Dall'epigrafe su una lastra di piombo scoperta nel 1859, risalente al tardo medioevo, apprendiamo solo che i loro resti mortali – evidentemente al tempo in cui la città si trovò in pericolo (assedio della città da parte dei Veneziani 1368/69?) – furono trasportati, assieme alle reliquie di un altro martire non nominato, dalla chiesa dei Ss. Martiri fuori delle mura cittadine nella cattedrale di S. Giusto (altare di S. Lazzaro) [223]. Trattandosi di culto

S. Giusto, 81-86; NIERO, *Zenone e Giustina*, BS 12 (1969), 1481 s.; ultimamente GRÉGOIRE, *Le passioni*, 105 s. Breve riassunto: al tempo degli imperatori Diocleziano e Massimiano (mancano altri elementi di datazione) il *praeses* triestino *Sapricius* (il suo nome, poco noto, ricorda all'omonimo *magister militum* orientale dell'anno 415 [PLRE II, 977; senza collegamenti con territorio istriano], forse anche al *dux* ostrogoto *Saphrac*, invasore della Pannonia intorno 379 [PLRE I, 802]) interrogò la giovane cristiana Giustina facendola decapitare dopo atroci tormenti. Prima dell'uccisione il capo-ufficio del preside Zenone le disse con dileggio di portargli dal paradiso la mela. Giustina adempì il desiderio. Prima di morire ordinò a un ragazzino di portare un fazzolettino a Zenone. Non appena Zenone ricevette il fazzolettino incominciò a credere. Essendo però da un impiegato di nome Belial (eufemismo per Satana; vedi Cor. 6,15) accusato presso il *praeses*, fu preso, torturato e ucciso. Per entrambi i martiri la data del martirio è quella del 13 luglio. Per certi aspetti la leggenda ricorda quella delle vergini triestine Eufemia e Tecla (età di Giustina 14 anni; durante la tortura lacerazione del petto con uncini), per il resto si tratta di rifacimento della nota leggenda di Dorotea e Teofilo, adattata alle necessità locali (immutato è il nome del *praeses*, invece della mela appare qui come tramite della fede il fazzolettino della martire; il nome di Teofilo è sostituito con Zenone). Vedi A. AMORE, *Dorotea e Teofilo*, BS 4 (1964), 820-824; *MR Feb. 6(4)* (p. 51).

[222] CUSCITO, *S. Giusto*,12; *Cristianesimo antico*, 108. Cfr. anche *MR, Apr. 12(1)* (p. 135) e *Oct. 7(5)* (p. 439 s.). Su s. Giustina, venerata a metà sec. VI a Parenzo (vedi sotto p. 440 n. 273), vedi infine CUSCITO, *Il primo cristianesimo*, 280 ss.; la venerazione di questa santa è confermata nella diocesi lubianese dall'*Appendix nova* al *Proprium sanctorum* del 1796 (p. 49-52; cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 30).

[223] KANDLER, *CDI*, A. 568: *Pateat hanc cernentibus quod in hoc loculo reliquie condite sunt sanctorum Martyrum Genonis et Justine Civium Tergestinorum, tercii vero Altissimus Deus qui cognitor est secretorum, nomen retinet, que ne hec civitas propter gueras et cupidas voluntates tanto talique thesauro privaretur, de altari summo Ecclesie Sanctorum martyrum extra menia Civitatis per pontificem et dignos sacerdotes clam extracta et in presenti tumulo summa religione sunt, quousque summo Deo placuerit, contutate*. P. KANDLER (nel commento) collegava le circostanze del trasferimento con l'occupazione di Trieste da parte dei Longobardi nel 568, allorché il presbitero Geminiano avrebbe

tardivo che non approfondisce affatto la conoscenza del periodo di cui trattiamo, non ci soffermeremo particolareggiatamente su questa leggenda.

B. *San Mauro e la comunità cristiana di Parenzo*

In base a una serie di studi compiuti negli ultimi cento anni [224] è possibile ritenere definitivamente risolto il complesso problema dell'identità del martire parentino Mauro. Secondo la leggenda questi sarebbe stato monaco laico, originario dell'Africa, e avrebbe subito il martirio a Roma il 22 novembre (284?) al tempo dell'imperatore Numeriano e del prefetto urbano Celerino [225].

La leggenda fu adattata alle necessità delle singole località, così a Parenzo, a Fleury-sur-Loire in Francia, a Fondi, a Galli-

salvato le reliquie di quarantadue martiri (vedi p. 144, n. 325). In realtà dalle circostanze del ritrovamento si deduce che l'iscrizione risulta posteriore al 1312 ovvero persino posteriore al 1364 (LETTICH, *Ancora sulla basilica*, 175 s. n. 109). La nuova edizione dell'iscrizione (con fotografie) ed esauriente commento: CUSCITO, *I supposti martiri tergestini Zenone e Giustina in un'epigrafe tardomedievale già assegnata al 568,* AT 49 (1989), 73-88; *Martiri*, 101-107; *Le origini*, 76; cfr. anche PARENTIN, *Una pergamena*, 376-381; sulle reliquie CIAN, *Il culto*, 27-30 e soprattutto CORRAIN, *Reliquie*, 147-166.

[224] AMOROSO, *Le basiliche*, specialmente 497-502; PESANTE, *S. Mauro*; DEPERIS, *S. Mauro*, 1-85; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 370-384 (360-405); BABUDRI, *I vescovi*, 177-184; LANZONI, *Le diocesi*, 851 s.; H. LECLERCQ, *Parenzo*, DACL 13/2 (1938), 1663-1690, specialmente 1665-1670; I. DANIELE, *Mauro di Parenzo*, BS 9 (1967), 228-231; CUSCITO, *Hoc cubile,* 81 ss.; CUSCITO - GALLI, *Parenzo*, 52-55; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 124-146; *I santi*, 33-58; *Martiri*, 111-129; NEŽIĆ, *Istarska crkva jedna*, 25-27; *Istarski sveci*, 264-267; ŠONJE, *I mosaici parietali*, specialmente 95-100; SAXER, *L'Istria*, 68-96.

[225] La leggenda (*BHL* 5786) è stata tramandata nella forma più antica l'anno 856 da RABANUS MAURUS (*Nov. 21*; *CCContMed.* 44, 118 s.; cfr. SAXER, *L'Istria*, 68 s.). Dopo essere confrontata analiticamente con la *Passio Parentina* (vedi la seguente nota), è stata ristampata da PESANTE, *S. Mauro*, 202-204 e da P. DEPERIS, *S. Mauro*, 30-34. Su questa leggenda si basa l'elogio riferito da USUARDUS, *Nov. 22(2)* (p. 364: *Item Romae sancti Mauri martyris, qui sub Celerino praefecto agonizavit*) e da *MR*, *Nov. 22(3)* (p. 539: *Item Romae sancti Mauri martyris, qui ex Africa veniens ad sepulchra apostolorum sub Numeriano imperatore et Celerino Urbis praefecto agonizavit*). La datazione del martirio di Mauro al tempo di Numeriano è inaffidabile. Il compilatore della leggenda si basò evidentemente sulla leggenda di Crisanto e Daria (vedi pp. 192 s., Tavola 3 a e SAXER, *L'Istria*, 71) donde trasse il nome del persecutore locale prefetto Celerino (cfr. *MR*, *Oct. 25[1]*, p. 475) che forse si identifica con il prefetto di Egitto del 283 (PLRE I, 190).

poli e a Lavello in Italia meridionale [226]. Nel caso parentino questa leggenda non è «romanzo storico» sul martire locale ma un testo preso altrove e adattato: esso offuscava la tradizione locale provocando una grande confusione. Non è dato di sapere quando avvenne la contaminazione della leggenda del martire

[226] *Passio Parentina* (*BHL* 5787-5788; cfr. anche KANDLER, *CDI*, A. 284; le trascrizioni anche in Cod. XII, 163r-v, Cod. XV 323v-326v, Cod. XXII, 10v-12v e 84v-87v di Cividale [SCALON - PANI, *I codici*, 112, 122, 140; SCALON, *Un codice*, 21 s.]) è una variante piuttosto diffusa della leggenda riferita da Rabanus Maurus (l'altra spiegazione è di MCCULLOH, *The «Passio Mauri Afri»*; secondo la sua opinione questa sarebbe la prima versione della leggenda, la quale sarebbe servita come fonte a Rabano Mauro; posizione critica di fronte a questa tesi SAXER, *L'Istria*, 72, 76). Alla leggenda di Mauro (*BHL* 5786) sono aggiunte tre appendici non sostanziali (la descrizione della vita di Mauro in una grotta all'inizio della persecuzione, la descrizione dell'interrogatorio ovvero del dialogo tra Mauro ed il prefetto Celerino, una più ampia descrizione della tortura) ed una importante aggiunta alla fine. Mentre RABANUS (p. 119) conclude la leggenda con la descrizione dell'ordine del prefetto di bruciare in mezzo al mare la nave con i resti mortali di Mauro con la seguente proposizione *Sed gubernante Domino Martyrem suum, ubi Christus voluit, ad portum salutis perduxit* la definizione non è chiara per quanto riguarda la località non prevedendo alcun «domicilio» concreto delle reliquie di Mauro), mentre nella variante di Parenzo seguono le parole *hoc est juxta litus Hystriae, civitatis Parentinae, ubi corpus martyris requiescit usque in hodiernum diem et eius beneficiis universi salutem consecuntur* (questa variante della leggenda fu pubblicata da KANDLER, *CDI*, A. 284 e da PESANTE, *S. Mauro*, 202-205; su di esse si basavano USUARDUS, *Nov. 21[3]*, p. 345 e DANDULUS, *Chronica, A. 284* [p. 26]). Nella variante posteriore (*BHL* 5788; DEPERIS, *S. Mauro*, 30-34; nella traduzione italiana già nel 1611 da MANZUOLI, *Vite et fatti,* 75-80) segue l'aggiunta sull'occupazione della città da parte dei genovesi e sul trasporto delle reliquie a Genova nel 1354. La *Passio Parentina* è stata la fonte principale per la presentazione del santo parentino nella storiografia fino alla fine del secolo scorso (per esempio SCHÖNLEBEN, *Carniolia* III, 202). L'ultimo a difendere l'autenticità è stato, molto eruditamente, PESANTE, *S. Mauro*. Alla leggenda parentina si ricollega la *Passio Floriacensis* (*BHL* 5789) in cui si legge che dopo molti secoli il corpo di Mauro giunse miracolosamente *per pelagus maris ad fines Britanniae* donde lo salvò dai Normani trasportandolo nel monastero di Fleury l'abbate Riccardo (circa 963-978; vedi DELEHAYE, *Saint d'Istrie*, 374 s.; SAXER, *L'Istria,* 78 s.). La leggenda di Mauro riportata da Rabanus, è stata adattata per le proprie necessità dalla chiesa di Fondi in Campania (*BHL* 5791/5791b); secondo questa versione Mauro si sarebbe ritirato, all'inizio della persecuzione, da Roma *ad agrum Fundanum* nascondendosi *in spelunca Arcani montis*. Alla fine c'è un'ampia aggiunta sul trasporto dei resti mortali di Mauro a Fondi (*Translatio Fundana*; vedi DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 272-274; SAXER, *L'Istria*, 79 s.). Alla stessa leggenda, conservata solo nel riassunto greco (la traduzione latina è pubblicata in *AA SS* Mai I [1866], 41-42) si ricollega quella del trasporto delle reliquie di Mauro a Gallipoli (Puglia), donde furono trasportate nel 1042 a Lavello (Basilicata; *S. Mauri martyris Afri translatio Lavellum, AB* 30 [1911], 238-244; *BHL* 5791 s.; cfr. anche PESANTE, *S. Mauro,* 52-64; DEPERIS, *S. Mauro*, 8-11 e 35-37; E. JURLARO, BS

romano Mauro con la tradizione del locale martire omonimo. Tuttavia è possibile datare questo processo tra la metà del sec. IX e la fine del sec. X [227]. Rabanus Maurus nel martirologio (degli anni 843-854) infatti non menziona ancora la leggenda parentina [228] mentre nel monastero di Fleury si pervenne a un secondo rifacimento della leggenda parentina in cui appare come personalità importante l'abbate di Fleury Riccardo (963 - ca. 987) [229]. Con l'affermarsi della leggenda di s. Mauro a Parenzo si affermava sempre di più anche l'idea che dietro al martire locale si nascondesse il martire cristiano, originario dell'Africa. Su questo processo esiste una serie di fonti parentine dal sec. XIII in poi [230].

Base attendibile per la conoscenza della personalità del martire parentino Mauro resta l'iscrizione su una parte del sarcofago (di certo vi erano conservati i resti mortali di questo martire), sco-

9 [1967], 227-228 e di fondamentale importanza SAXER, *L'Istria*, 82 ss.). Da tutte le varianti citate della leggenda risulta che dietro a Mauro, venerato a Parenzo, a Fleury, a Fondi, a Gallipoli e a Lavello, si cela la medesima personalità, quella del martire romano Mauro. Nel *MH* (641 s.) si accenna a un martire romano Mauro che subì il martirio il 10 dicembre. Damaso lo chiama in un epigramma *insons puer* (A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana,* Roma 1942, 186); probabilmente questo martire divenne il modello del giovane martire dallo stesso nome della leggenda di Crisanto e Daria (vedi il pp. 192 s., tav. 3). Data la somiglianza della leggenda di Crisanto e Daria con quella di Mauro non si può escludere la possibilità che questo martire sia divenuto modello anche per questa leggenda. Non avendo alcun elemento attendibile, questa rimane solo un'ipotesi (cfr. DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 376).

[227] Cfr. SAXER, *L'Istria*, 94

[228] Cfr. tuttavia MCCULLOH, *The «Passio Mauri Afri»*.

[229] Incontestabile *terminus ante quem* è la versione in versi della leggenda di Fleury composta agli inizi del sec. XII da Raoul Tortaire (il frammento essenziale per quanto riguarda il contenuto è citato da DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 375; cfr. SAXER, *L'Istria*, 78 s.).

[230] La fonte più antica che ci presenta s. Mauro come monaco si trova nella sua riproduzione nel mosaico sul ciborio dell'altare maggiore del duomo di Parenzo del 1277 (DEMUS, *The Ciborium mosaics*, 243; CUSCITO, *Hoc cubile,* Tav. 2; *I santi*, 38); segue la descrizione del martire in DANDULUS, *Chronica A. 284* (p. 26) e varie trascrizioni della leggenda e di altre note per uso liturgico dal sec. XIII in poi. Come martire romano nativo dell'Africa è presentato anche nell'inno in onore di s. Mauro che segue nel contenuto sostanzialmente la leggenda di Parenzo (pubblicata da KANDLER, «L'Istria» 2 [1847], 221-222; cfr. anche DEPERIS, *S. Mauro,* 2 ss.; CUSCITO, *Hoc cubile,* 82; *Cristianesimo antico,* 129).

perta sotto l'altare maggiore della basilica Eufrasiana nel 1846. L'iscrizione frammentaria (illustrazione n. 16) dice [231]:

Hoc cubile sanctum confessoris Maur[i] nibeum contenet corpus. [H]aec primitiva eius oratibus reparata est ecclesia. [H]ic condigne traslatus est, ubi episcopus et confessor est factus. Ideo in honore duplicatus est locus [...]m s[ub] actus [...]s.

Dai caratteri delle lettere la scritta viene datata, secondo l'opinione della maggior parte degli studiosi, alla fine del IV o agli inizi del V secolo [232] e definisce attendibilmente il santo locale due volte con l'apposizione di *confessor* e una volta con quella di *episcopus* presentandoci gli elementi essenziali di questo santo. Mauro era il primo vescovo parentino e subì indubbiamente il martirio durante la persecuzione dei cristiani. Non è possibile stabilire la data del martirio né con l'iscrizione né mediante altre fonti. Non essendo possibile dimostrare che il martire parentino Eleuterio fu vescovo [233], è poco probabile che Mauro fosse stato ucci-

[231] *I.I.* X/2, 64. L'iscrizione fu pubblicata, alquanto difettosamente, da Kandler, *Di una lapida*, datandola al tempo dello scisma istriano alla fine del VI o agli inizi del VII secolo. In seguito fu pubblicata e commentata da numerosi autori che si dedicarono sia al problema di questo santo sia a quello dell'origine del centro paleocristiano a Parenzo. Le pubblicazioni fino all'anno 1934 sono citate in *I.I.* X/2, 64, le pubblicazioni tra il 1934 e 1965 sono citate da A. Šonje, *Sarcofagi paelocristiani dell'Istria*, ACIAC 8 (1969 [1972]), 490, nota 13; cfr. Idem, *Starokršćanski sarkofazi u Istri*, «Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti» 381, Zagreb 1978, 140 s. Negli ultimi decenni l'iscrizione è stata pubblicata e commentata da A. Šonje: *Le costruzioni preeufrasiane*, «Zbornik Poreštine» 1, Poreč 1971, 270 ss.; *I mosaici parietali*, 97 s.; *Crkvena arhitektura*, 22 s.; Cuscito, *Hoc cubile*, 81 s.; Cuscito - Galli, *Parenzo*, 52 s.; Cuscito, *Cristianesimo antico*, 127 ss.; *Il contributo*, 103 ss.; *I santi*, 36 ss.; *Vescovo*, 741-749; *Martiri*, 115-121; Mirabella Roberti, *Origini*; Bovini, *Le antichità cristiane (costiera istriana)*, 88 ss.; Nežić, *Istarski sveci*, 265; Rendić-Miočević, *Per una nuova interpretazione*; Picard, *Le souvenir*, 652-654; Prelog, *The Basilica*, 8; Cantino Wataghin, *La cattedrale*, 175 s. (rilevando la non sicura cronologia dell'epigrafe, accentuando il poco valore dell'iscrizione per la ricostruzione dello sviluppo del primo centro cristiano e datando l'inscrizione al V o VI secolo); Eaves, *Annulling a Myth*, 49 ss., 268 (questa iscrizione serviva ai ricercatori come basi della «pseudocronologia» del primo centro cristiano).

[232] Cfr. Cuscito, *I santi*, 37.

[233] Cfr. n. 265 *infra* (p. 439).

so già al tempo di Decio o di Valeriano, Eleuterio invece, suo successore, fosse stato ucciso al tempo di Diocleziano [234]. È probabile che Mauro, assieme agli altri martiri parentini, fosse stato vittima della persecuzione di Diocleziano. I suoi resti mortali furono sepolti fuori della città, nel cimitero paleocristiano di Cimarè [235], donde furono posteriormente trasportati in città e conservati nella rinnovata «chiesa primitiva». Il trasporto è documentato anche da un'altra iscrizione che parla del trasporto delle reliquie dei martiri a Parenzo. Siccome nell'iscrizione non viene menzionato il nome del martire, è possibile che si riferisca a qualche altro martire parentino le cui reliquie furono allora trasportate in città [236]. Non è comprensibile la testimonianza secondo la quale Mauro sarebbe stato trasportato sul luogo dove divenne vescovo e confessore. Da una lettura testuale dell'iscrizione si potrebbe ritenere che egli fu torturato e ucciso nella più antica chiesa paleocristiana [237], ossia sul luogo del probabile arresto, ciò che non corrisponde però alle norme del diritto penale romano e alla prassi al tempo della persecuzione dei cristiani, cioè all'interrogatorio in tribunale (*auditorium*) e all'uccisione nel carcere cittadino ovvero ancor più spesso fuori delle mura cittadine [238].

[234] L'ipotesi è di ŠONJE (*Arheološka istraživanja,* 274; *Le costruzioni preeufrasiane*, 272), accettata da V. JURKIĆ, *Kontinuitet štovanja antičkih kultova u periodu učvršćivanja kršćanstva na području Istre* (La continuità dei culti pagani nel periodo di consolidamento del cristianesimo sul territorio dell'Istria), AV 30 [1979], 208-217, specialmente 215 n. 59. La possibilità che Mauro fosse stato ucciso già al tempo di Decio è stata ammessa anche da BOVINI, *Le antichità (costa istriana)*, 92.

[235] Il cimitero paleocristiano di Parenzo è stato scoperto nel 1893 sul sito dal toponimo Cimare (da *coemeterium*), ad oriente della città; v. AMOROSO, *L'antico cimitero*; ŠONJE, *Crkvena arhitektura,* 38 s., 214 s., 268; cfr. anche CUSCITO, *Il contributo*, 107 ss.

[236] *I.I.* X/2, 187: *...] cuius victricia membra nunc requiescent [i]ntra muros huius civita[t]is Parent(inae).* CUSCITO, *Hoc cubile*, 85 s.; *Cristianesimo antico,* 133 s.; *I santi*, 40 ss.; *Martiri*, 117 s.

[237] Questa è la spiegazione dell'iscrizione da parte di ŠONJE, *Arheološka istraživanja*, 274; *I mosaici parietali,* 98; *Crkvena arhitektura,* 23.

[238] Vedi Th. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht,* Leipzig 1899, 362; tale procedimento contro i cristiani ci viene descritto quasi da tutte le leggende prese fin qui in considerazione. Tuttavia non possiamo del tutto escludere la possibilità dell'uccisione sul luogo del lavoro, come dice letteralmente l'iscrizione. Tale forma di pena ricorda quel-

Il titolo di *confessor*, che veniva adoperato abitualmente per coloro che al tempo delle persecuzioni soffrirono per la fede ma non morirono come martiri, non rappresenta alcun impedimento per una simile interpretazione. Varie fonti della tarda antichità dimostrano che in genere una precisa differenza tra martiri e confessori non era sempre presente e che con questo titolo venivano indicati anche i veri martiri [239]. Che il titolo di *confessor* nel caso di Mauro potesse significare solo martire lo dimostrano anche altre fonti della tarda antichità e del medioevo che ancor prima della sua immagine leggendaria di santo lo indicano come martire, a volte anche come vescovo, ma mai come confessore. Bisogna pertanto ritenere come fonte più antica e più rappresentativa la sua raffigurazione nel mosaico dell'abside centrale della basilica Eufrasiana della metà del sec. VI, di cui si dirà in seguito. Solo di mezzo secolo più recente è la scritta graffita sulla parete dell'abside centrale in cui Mauro viene menzionato come «santo invitto» e vescovo locale [240]. Secondo la testimonianza del *Liber pontificalis* il papa Giovanni IV (640-642) avrebbe fatto trasportare a Roma i resti mortali di alcuni martiri dalmati e istriani e li avrebbe fatti riporre nella basilica lateranense. Questi santi, e tra di essi

la dell'intimidazione (l'uccisione del delinquente sul luogo del delitto) nota alla legislazione romana almeno dal tempo dei Severi in poi (cfr. *Digesta 48,19,28,15*). Contro questa possibilità parla il fatto che del periodo delle persecuzioni dei cristiani non è noto alcun caso simile. Cfr. JÄGGI, *S. Ilario*, 299 (con l'ipotesi, che anche Ilario fosse ucciso sulla strada *intra muros* della città di Aquileia).

[239] Cfr. CHROMATIUS, *Sermo 24,3* (p. 365 n. 30; con la chiara distinzione e la differenziazione delle categorie). RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Per una nuova interpretazione*, 447 s. a causa del termine *confessor* espresse il dubbio che si fosse trattato di martire. Esempi di sostituzione dei due termini vengono citati da CUSCITO (*Hoc cubile*, 84 s.; *Cristianesimo antico,* 131) e ŠONJE, *I mosaici parietali*, 98 s. (giustamente respinge i dubbi di Rendić-Miočević). Ipercritica pare a noi l'opinione della CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 175, secondo la quale la datazione dell'episcopato di Mauro all'epoca precostantiniana è un'ipotesi non dimostrata e la qualifica del martire sarebbe stata un'estensione posteriore del titolo del *confessor*, documentato dell'epigrafe).

[240] *I.I.* X/2, 113: ... *Marinus p(res)b(yter) invicti s(an)c(t)i Ma(u)ri e(piscopi).* Pur essendo il termine *sanctus* generico, lo si usava infatti sia per i martiri che per i confessori (vedi DELEHAYE, *Sanctus*, passim; AMORE, *Culto,* 38-80). L'epiteto *invictus*, molto raro (*ILCV* non riporta neppur una analogia), dà l'idea della vittoria nel martirio.

anche s. Mauro, – l'unico martire istriano – sono raffigurati nel monumentale mosaico della cappella di S. Venanzio nella basilica lateranense [241]. Questa testimonianza non esclude affatto la successiva presenza delle reliquie di Mauro a Parenzo: la collezione lateranense delle reliquie comprendeva infatti solo piccole parti dei resti mortali dei martiri [242]. Mauro viene indicato come martire e vescovo, ossia nello spirito della tradizione originale, ancora in due documenti dell'inizio del sec. XI [243], nonché nella formula di una preghiera dello stesso periodo o forse anche anteriore [244]. Dalla seconda metà del sec. X in poi possediamo nu-

[241] *Liber pontificalis LXXIIII* (ed. L. DUCHESNE, p. 330): ...*Eodem tempore fecit ecclesiam beatis martyribus Venantio, Anastasio, Mauro et aliorum multorum martyrum, quorum reliquias de Dalmatias et Histrias adduci praeceperat, et recondit eas in ecclesia suprascripta, iuxta fontem Lateranensem, iuxta oratorium beati Iohannis evangelistae, quam ornavit et diversa dona optulit...* Nel mosaico citato Mauro è raffigurato con sopra l'iscrizione *Scs. Maurus* (così come nella basilica di Eufrasio), in pallio vescovile e con in mano il codice (diversamente nella basilica eufrasiana). Tra gli otto martiri, quattro per parte dalla figura centrale (questa rappresenta Cristo, Maria, gli apostoli Pietro e Paolo, Giovanni Battista e Giovanni Evangelista, il papa Teodoro e Giovanni IV nonché i martiri Venanzio e Domnio), Mauro è il primo a destra della figura centrale e come unico santo non dalmata. Vedi F. BULIĆ - J. BERVALDI, *Kronotaksta solinskih biskupa,* Zagreb 1912-1913, Tav. III; DANIELE, *Mauro di Parenzo* (come alla p. 426 n. 224), 229 s.; G. CUSCITO, *Hoc cubile*, Fig. 6; *I santi*, 46 ss.; cfr. anche SAXER, *L'Istria,* 77 s.

[242] ŠONJE, *I mosaici parietali*, 99 s., n. 63. Alle reliquie del martire Mauro a Parenzo si accenna in un documento (falso) del 956 (F. KOS, *Gradivo* II, 404 [313]; Ph. JAFFÉ, *Regesta*, 3677), in un documento del 965(?) (KOS, *Gradivo* II, 410 [321]; KANDLER, *CDI*, A. 966), nella donazione autentica di Ottone II alla chiesa di Parenzo del 983 (*MGH Diplomata* II, 301 [356,38]; KOS, *Gradivo* II, 477 [372 s.]), indirettamente verso l'anno 1000 (il doge veneziano Orseolo II visitò anche *sancti Mauri oraculum* e presenziò al rito *in sancti Mauri aecclesia*; IOHANNES DIACONUS, *Cronaca Veneziana*, ed. MONTICOLO, *Cronache*, 156; KOS, *Gradivo* II, 528 (404; con la data del 998) e nel 1247 quando il vescovo Pagano le raccolse insieme con le reliquie del martire Eleuterio (l'iscrizione è riportata da DEPERIS, *S. Mauro*, 84; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 382; CUSCITO, *I santi*, 49 s.). Nel 1354, quando conquistarono la città, i Genovesi trasportarono le reliquie di entrambi i martiri a Genova e le restituirono solo nel 1934 (CUSCITO, *I santi*, 53 ss.; *Martiri*, 128 s.; CORRAIN, *Resti scheletrici* [con i risultati della ricerca antropologica nel dicembre 1982]).

[243] P. KANDLER, *CDI*, A. 1014 (... *ad honorem sancte Matris ecclesie Parentine, et sancti Mauri sacerdotis, et martyris episcopi*); A. 1017 (... *episcopus de sede s. Mauri*).

[244] La preghiera che ricorda il formulario di preghiere a s. Apollinare e al papa Sisto (entrambi vescovi e martiri!) recita: *Deus, qui Beato Mauro Sacerdoti et Martyri tuo virtutem et victoriam tribuisti; praesta, quaesumus, ut dum eius merita veneramur, imita-*

merosi documenti di Parenzo in cui Mauro viene menzionato solo come martire [245]. Dalla generica indicazione di *martyr* non risulta se l'autore del documento pensasse al martire e vescovo del luogo o al martire leggendario le cui reliquie pervennero miracolosamente a Parenzo da Roma. Dai documenti, provenienti da fuori, dall'ultimo quarto del secolo IX in poi, potremmo supporre che prevalesse sempre più l'immagine leggendaria del martire [246].

ri studia valeamus (Deperis, *S. Mauro*, 18 s., che giustamente data l'origine della preghiera al tempo in cui l'immagine del santo non emergeva ancora dalla leggenda).

[245] Il più noto dei documenti che accennano al martire Mauro è il cosiddetto privilegio di Eufrasio con data fittizia del 543: esso è del sec. XIII, composto da vari contesti, alcuni dei quali risalgono ai periodi anteriori, fino al periodo tardobizantino e a quello protocarolingio, alcune formulazioni addirittura al periodo eufrasiano. Vedi Kandler, *CDI*, A. 543; Kos, *Gradivo* I, 30 (21-23); B. Benussi, *Privilegio Eufrasiano*, AMSI 8 (1892), 49-86 (il testo della fonte 49-51); F. Cusin, *Il «Privilegio Eufrasiano» e la Charta libertatis del comune di Parenzo*, «Archivio Veneto» s. VI, 30 (1942), 65-84 (ricerca di base). Nella parte introduttiva del documento Eufrasiano viene definito come *pastor in Ecclesia B. Mariae Virginis, et S. Mauri martyris, qui pro Christi nomine martyrii palmam non recusavit accipere...* I rimanenti documenti sono citati da: Ughelli, *Italia sacra* V, 399 ss.; Pesante, *S. Mauro*, 142 nota 1; Deperis, *S. Mauro*, 15; Cuscito, *I santi*, 47 ss.

[246] La testimonianza più antica, e non ancora verificata, è offerta nell'875 circa da Usuardus, *Nov. 21(3)* (p. 345: *In provincia Histria, passio sancti Mauri martyris*). Questa testimonianza è l'unico contributo indipendente di Usuardus all'agiografia istriana (vedi pp. 140 s., n. 316). Avendo Usuardus in base al *BHL* 5786 per primo inserito anche l'elogio del martire romano Mauro per il seguente giorno calendariale (p. 426 n. 225) si chiede come fosse potuto cadere in tale errore nell'identificazione del martire, ossia di aver inserito 2 elogi di un unico santo (cfr. Usuardus, ed. J. Dubois, p. 121). La fonte a cui si rifa Usuardus nel comporre questo elogio non ci è nota. Essendo risaputo che Usuardus nel raccogliere il materiale si trattenne anche in Friuli (J. Dubois, p. 99), nelle vicinanze dell'Istria, si può supporre che fosse venuto a contatto con la (pre)versione della leggenda parentina che doveva dipendere parecchio da *BHL* 5787/8. La formulazione di Usuardus *in provincia Histria* ricorda alquanto quella nella leggenda *iuxta litus Hystriae* (p. 427 n. 226). Tuttavia *BHL* 5787 non pone in Istria la *passio*, bensì solo la *translatio* delle reliquie di Mauro. Probabilmente Usuardus confuse il contenuto di *BHL* 5786 (unica fonte dell'elogio del martire romano Mauro per il 22 novembre) con la tradizione locale relativa al martire istriano (parentino), allora ancora viva e della quale poteva venire a conoscenza nel Friuli. In base a tale contaminazione possiamo spiegarci l'elogio di Usuardus contenente elementi di entrambi i santi: la *passio* in Istria del martire parentino e la data del 21 novembre della leggenda del martire romano sono quindi inutili per lo studio del decorso della persecuzione in Istria. Anche Deperis (*S. Mauro*, 22 s.) ritiene come parte autentica della morte del mar-

L'iscrizione sul sarcofago di Mauro fu infatti il principale riferimento nell'interpretazione delle ricerche archeologiche delle fasi più antiche dello sviluppo del centro cristiano di Parenzo. La testimonianza dell'iscrizione, ritrovata nell'altare della basilica, secondo cui Mauro era stato trasportato nel luogo in cui divenne vescovo e martire, ci conduce attendibilmente al luogo della sua attività e (forse anche) del suo martirio, ossia nell'ambito dei più antichi luoghi di culto della comunità cristiana di Parenzo al tempo delle persecuzioni [247].

tire parentino la data del 21 novembre; più prudente fu, giustamente, DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 384. Allo scritto si rifanno anche i calendari liturgici e alcuni altri scritti che derivano per la maggior parte dall'ambito aquileiese (PESANTE, *S. Mauro*, 143 s. n. 1; per il tempo posteriore BIASUTTI, *Il «Proprium sanctorum»*, 41, 49; SCALON, *Necrologium*, 356). Degli scritti liturgici non aquileiesi merita particolare attenzione il *Kalendarium Vaticanum praefixum Sacramento Gregoriano* degli inizi del sec. XI con l'elogio che si richiama a Usuardus (*in Hystria civitate sancti Mauri martyris*; AMOROSO, *Le basiliche*, 502; DELEHYE, *Saints d'Istrie*, 384; SAXER, *L'Istria*, 69); uguale elogio è contenuto nel manoscritto vaticano del martirologio di Beda del XI sec.(?) (QUENTIN, *Les martyrologes*, 22; SAXER, *L'Istria*, 69). L'onomastico del vescovo e confessore Mauro il 21 novembre a Verona (*MR, Nov. 21[9]* [p. 547 e 548 n. 9]) si basa su un errore. Si tratta evidentemente del trasferimento del culto del martire parentino a Verona (il cui culto nel Veneto è dimostrato da *Origo civitatum Italiae seu Venetiarum, ed. tertia*; p. 144,4-5; 156,15 ss.), dove il martire parentino fu erroneamente incluso nell'elenco dei vescovi veronesi.

[247] I primi periodi dell'evoluzione del centro paleocristiano a Parenzo sono noti soprattutto attraverso le ricerche archeologiche del dopoguerra guidate da ŠONJE. Egli pubblicò i risultati di questa ricerca nei seguenti contributi: *Il complesso*; *Contributo alla soluzione della problematica del complesso della Basilica Eufrasiana di Parenzo*, «Felix Ravenna» s. III, 46 (1968), 27-65; *Arheološka istraživanja*; *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*; *Krstionice*; *Crkvena arhitektura*, 21-29; *Neki noviji nalazi na području Eufrazijeve bazilike u Poreču*, «Jadranski zbornik» 12 (1982-1985), 337-361; *Poreč. Eufrazijeva bazilika*, Poreč 1977; *Bizant i crkveno graditeljstvo u Istri*, Rijeka 1981; valide anche le sintesi di BOVINI, *Le antichità (costiera istriana)*, 77-93; CUSCITO, *Hoc cubile*, 87-95; CUSCITO - GALLI, *Parenzo*, 73-79; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 135-144; PRELOG, *The Basilica*. Nuove presentazioni critiche: CANTINO WATAGHIN, *La cattedrale*, 174-177; *Le «basiliche doppie»*, 121; CAILLET, *L'évergétisme*, 293-296; DUVAL - CAILLET, *La recherche*, 32 s. Di prossima pubblicazione è la monografia della EAVES, *Annulling a Myth*; vogliamo soltanto segnalare i più importanti risultati della ampia tesi (università di Nottingham, 1993), spedita generosamente dall'autrice. Verificando le ricerche anteriori (soprattutto del ŠONJE), la Eaves vuole dimostrare, che (1) l'esistenza della *domus ecclesiae* a Parenzo non sia provata, bensì sia un «mito», stabilito sulla base dell'interpretazioni insicure, che (2) la cronologia dello sviluppo del centro cristiano, proposta dal ŠONJE, sia troppo ipotetica per essere utilizzabile, e che (3) l'interpretazione dello

Le ricerche archeologiche nell'ambito della basilica Eufrasiana hanno portato secondo Šonje alla luce tre fasi dell'architettura della tarda antichità; nella terza fase (prima metà del sec. III) fu costruita in questo punto una casa privata con pavimento musivo. Nella parte centrale della casa dalla metà del sec. III in poi incominciarono a radunarsi i cristiani. Così la casa privata diventerebbe una *domus ecclesiae* privata ed il luogo principale per il culto e per il battesimo – che sarebbe l'unico battistero archeologicamente dimostrato in Occidente al tempo della persecuzione dei cristiani [248]. In questi luoghi svolgerebbe la sua attività il vescovo Mauro. Resta aperto il problema se la casa fosse di sua proprietà, ma questa possibilità non è da escludere [249]. La capienza del luogo di culto (8,5 x 20 m) e del battistero (8,20 x 3 m) indica un'esigua comunità cristiana, di appena qualche decina di fedeli.

Questa ipotetica *domus ecclesiae* privata, come (supposto) luogo del martirio di Mauro, presa indubbiamente di mira e forse anche confiscata [250], sarebbe stata restituita «attraverso le sue preghiere», dopo la pubblicazione degli editti di tolleranza, re-

sviluppo delle varie fasi del centro (piante degli edifici, detagli edilizi etc.) sia tutt'altro che sicura. Nella critica dei risultati delle ricerche anteriori la Eaves è andata più avanti delle osservazioni critiche, già date da Cantino Wataghin, *La cattedrale*, 175 ss. Aspettando la prossima pubblicazione della tesi non volevamo prendere in considerazione e valutare i più significativi risultati della ricerca.

[248] Šonje, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzione preeufrasiane*, 267 ss.; *Krstionice*, 289-299 e 313 s.; *Crkvena arhitektura*, 22 s. Tesi critica nei confronti della conferma unicamente archeologica della «domus ecclesiae» è stata espressa da Duval - Caillet, *La recherche*, 33 (l'irrisolto problema delle prove archeologiche relative all'uso di culto di un edificio; cfr. anche Eaves, *Annulling a Myth*, 13 ss., 296 ss.); sulla *domus ecclesiae* nelle fonti scritte vedi V. Saxer, *Domus ecclesiae - οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen Texten*, «Römische Quartalschrift» 83 (1988), 167-179 e ultimamente Eaves, *Annulling a Myth*, 30 ss. (problemi generali) e specialmente 251 ss. (Parenzo da scartare dell'elenco delle *domus ecclesiae* provate).

[249] Cfr. Šonje, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 272.

[250] Già il primo editto di Diocleziano disponeva tra l'altro la distruzione delle chiese (Eusebius, *HE 8,2,4*; *SC* 55, 7); sulla distruzione e sulla requisizione degli edifici di culto durante le persecuzioni parlano anche l'editto di tolleranza di Galerio ed il cosiddetto editto di Milano (Lactantius, *De mortibus persecutorum 34,4; 48,7* [*SC* 39, 117 s., 133 s.]).

staurata e trasformata in prima chiesa pubblica di Parenzo [251]. Con questo rifacimento la preesistente *domus ecclesiae* non sarebbe stata ingrandita e si può ritenere che la comunità cristiana nel periodo costantiniano non sarebbe stata sostanzialmente aumentata. In occasione della ristrutturazione sarebbero state incluse nel pavimento musivo della preesistente chiesa romana figure di pesci (come simbolo cristiano?) e sarebbe stato nuovamente modificato e ampliato il battistero [252]. Il centro paleocristiano di Parenzo sarebbe stato ricostruito e ampliato appena tre quarti di secolo più tardi, cioè verso la fine del sec. IV. Questo sarebbe stato l'ultimo atto del suo sviluppo, registrato dall'iscrizione sul sarcofago di Mauro. Esso risalerebbe infatti al tempo del trasporto delle reliquie di Mauro nella nuova chiesa, e si tratterebbe dell'atto conclusivo e in un certo qual modo della dedica del nuovo centro cristiano [253]. Dalla testimonianza dell'iscrizione, secondo cui «il luogo era stato raddoppiato» perché fosse più dignitoso, è lecito cercare una spiegazione nel senso spirituale (la dignitosità del luogo fu «accresciuta» dalla presenza delle reliquie del martire) [254], e in un certo senso anche letteralmente: infatti rispetto alla posizione della chiesa precedente il centro paleocristiano si era ingrandito verso sud e verso ovest, mentre nuovi so-

[251] Il collegamento *reparata est ecclesia* che ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 272, interpretato nel senso di rinnovamento materiale e spirituale della chiesa parentina, potrebbe riferirsi al suo rinnovamento nel senso giuridico ossia alla restituzione della chiesa confiscata e del suo inventario alla comunità ecclesiale (*restitutio*), come stabiliva il cosiddetto editto di Milano (LACTANTIUS, *De mort. pers. 48,7-8* [*SC* 39, 133 s.]).

[252] ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 272 ss.; *Krstionice*, 299-302; *Crkvena arhitektura*, 12; *I mosaici pavimentali*, 95 s., 164; PRELOG, *The Basilica,* 81 (foto).

[253] Su questa prima basilica (*haec primitiva ecclesia*) vedi A. ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane,* 274-282; *Crkvena arhitektura,* 23-25; BOVINI, *Le antichità (fascia costiera istriana),* 77-89; cfr. la posizione critica della EAVES, *Annulling a Myth*, 245 ss.

[254] CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 141 riferisce come analoga l'iscrizione musiva nell'abside della basilica dei ss. Cosma e Damiano a Roma con il medesimo significato (*ILCV* 1784,4: *ex sacro crevit honore locus*).

no il numero, l'estensione e la funzione dei vani. Fu edificata una basilica a tre navate: la navata centrale (*basilica*) come ambiente principale per il culto, la navata meridionale (*martyrium*), dove furono conservate le reliquie di Mauro, e la navata settentrionale (*catechumeneum*) presso la quale fu costruito *ex novo* il battistero [255]. Tutti gli ambienti ebbero pavimento musivo; con le sette iscrizioni conservate nella navata centrale e nel *martyrium* [256] ci viene presentata la comunità cristiana parentina al tempo della costruzione della prima basilica, intorno agli anni settanta del sec. IV [257].

Il secondo dei più noti martiri parentini è s. Eleuterio che si commemora il 18 aprile [258]. Di questo santo, a differenza di Mauro, non possediamo alcuna fonte attendibile dell'antichità o dell'alto medioevo, ed anche posteriormente sono molto rare le testimonianze. La più antica menzione attendibile di questo santo a Parenzo si ritrova solo nell'iscrizione del 1247 in cui si legge che il vescovo di Parenzo di quel tempo, Pagano, ripose insieme le re-

[255] ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 276 s.; *Krstionice*, 303-306; cfr. EAVES, *Annulling a Myth*, 245 ss.

[256] *I.I.* X/2, 57-63; ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 278; BOVINI, *Antichità cristiane (fascia costiera istriana)*, 81-85; CUSCITO - GALLI, *Parenzo*, 78 s.

[257] ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 281, ha citato come *terminus post quem* le monete degli imperatori Valente (364-378) e Graziano (367-383), come *terminus ante quem* invece la legge di Teodosio sulla proibizione del trasferimento dei resti mortali del martiri che raccomandava la venerazione di essi nelle cappelle mortuarie (*martyria*); *Codex Theodosianus 9,17,7* (386): *Humatum corpus nemo al alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. Habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit addant quod voluerint fabricarum.* Si tratta ovviamente di una delle numerose leggi del tardo impero che non venivano mai rispettate. Proprio nell'ultimo quarto del IV secolo e nel V secolo avvennero i più frequenti trasporti dei resti mortali dalle tombe originarie (cfr. DELEHAYE, *Les origines*, 54 ss.). CUSCITO, *Un nuovo nome nella serie dei vescovi di Parenzo*, AMSI 31 (1983), 126 è del parere che il costruttore del complesso basilicale fosse Giuliano, il quale fu molto probabilmente vescovo di Parenzo e che RUFINUS, *HE 11,28* (*GCS* 9/2, 1034,13 s.; cfr. E. HONIGMANN, *Julien de Parenzo évèque istrien du IVe siècle*, RSCI 3 [1949], 1-8) cita come il diacono che al tempo di Giuliano Apostata in Egitto curò il trasferimento delle reliquie.

[258] DEPERIS, *S. Mauro*, 79-85; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 386-388; CUSCITO, *Cristianesimo antico*, 79-85; *Martiri*, 127 ss.; NEŽIĆ, *Istarska crkva jedna*, 27-29; *Istarski sveci*, 265 s.; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 101 s.

liquie di s. Mauro e di s. Eleuterio [259]. Appena un po' più tarda, del 1277, è la sua immagine sul ciborio dell'altare maggiore in cui è raffigurato come vescovo [260].

Più antichi del culto di s. Eleuterio nella cattedrale di Parenzo sono gli accenni della venerazione di questo santo nel circondario della città. La chiesa di S. Eleuterio, situata nei paraggi dell'antico cimitero, viene menzionata negli anni 1183 (la menzione si riferisce agli avvenimenti degli anni 1158 e 1160) e 1225. La chiesa fu distrutta agli inizi del sec. XV, e nel 1488 sostituita da una nuova cappella, edificata non sul posto della precedente bensì nelle sue vicinanze. Considerando la posizione della primitiva chiesa di S. Eleuterio vicino al cimitero paleocristiano anche al tempo in cui questo fu abbandonato, è lecito ritenere che si tratta di continuità dell'edificio cultuale (cappella cimiteriale) della tarda antichità e che dietro questo culto si nasconde il martire locale, sepolto in questo punto fino al trasferimento delle sue reliquie nella cattedrale nel 1247 [261].

Nella tradizione locale e nella liturgia della chiesa parentina Eleuterio appare quindi come vescovo e martire [262]. Questa tradizione è indubbiamente molto controversa. La data della festività del 18 aprile corrisponde a quella del martire e vescovo Eleuterio a Roma, menzionata già dal Martirologio Geronimiano [263]. Di questo martire si è conservata la leggenda in più varianti: secondo una variante appare come un vescovo illirico il quale subì il martirio al tempo di Adriano [264]. È evidente pertanto che né la da-

[259] DEPERIS, *S. Mauro*, 84; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 382; CUSCITO, *I santi*, 49 ss.; *Martiri*, 124.

[260] PRELOG, *Poreč*, 106; CUSCITO, *I santi*, 38 fig. 3.

[261] AMOROSO, *L'antico cimitero*, 517; DEPERIS, *S. Mauro*, 82 s., DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 386 s.; BABUDRI, *Le antiche chiese*, 172; CUSCITO, *Il contributo*, 109; *I santi*, 56 ss. Nel 1354 le reliquie di s. Eleuterio assieme a quelle di s. Mauro furono sottratte dai Genovesi; furono restituite nel 1934 (cfr. p. 432 n. 242).

[262] Cfr. DEPERIS, *S. Mauro*, 82.

[263] *MH*, 196: *Romae Eleuteri episcopi et Anteae matris eius.* Vedi anche *MH*, 197 n. 21.

[264] QUENTIN, *Les martyrologes*, 256 s.; *MR*, 144, n. 2; F. CARAFFA, BS 4 (1964),

ta della festività né la funzione vescovile hanno qualche rapporto con questo santo. Anche nel caso di Eleuterio possiamo constatare che a Parenzo non si sviluppò una originale leggenda ma che vi è stata adattata quella di un martire omonimo. Perciò la data della festività e l'identificazione di questo martire (vescovo) sono del tutto inattendibili [265]. Per quanto riguarda Eleuterio parentino possiamo dire soltanto che era un martire del luogo di cui si sono conservati solamente il nome ed il culto locale.

Altrettanto controverse sono le fonti per lo studio del gruppo dei santi Giuliano e Demetrio [266]. Di essi non ci resta alcuna testimonianza dell'antichità e dell'alto medioevo. Le fonti più antiche sono i dati della consacrazione dell'altare, del deposito delle reliquie l'8 maggio 1133 [267] e l'immagine musiva nel lato orientale del ciborio nel duomo del 1277 da cui si deduce che si tratta di martiri del luogo, laici o chierici minori, venerati nel duomo parentino [268]. Molto di più ci è dato di sapere da uno scritto anonimo, probabilmente posteriore al 1354 (il manoscritto conservato è della fine del sec. XIV), in cui si descrive il trasporto delle reliquie dei martiri Giuliano e Demetrio. Eccone il riassunto [269]:

1012-1016; cfr. pp. 37 s., n. 27.

[265] Cfr. Delehaye, *Saints d'Istrie*, 388; propendevano per il vescovato del successore del martire Mauro Deperis, *S. Mauro*, 82 e Šonje, *Arheološka istraživanja*, 274; *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 272.

[266] Deperis, *S. Mauro*, 101-116; Delehaye, *Saints d'Istrie*, 389-393; Lanzoni, *Le diocesi*, 850 s.; Niero, *Giuliano e Demetrio*, *BS* (1965), 1223 s.; Cuscito, *Cristianesimo antico*, 147 s.; Nežić, *Istarska cerkva jedna*, 29 s.; *Istarski sveci*, 266.

[267] Deperis, *S. Mauro*, 111; Delehaye, *Saints d'Istrie*, 392.

[268] Prelog, *Poreč*, 107; *The Basilica*, 27; Demus, *The ciborium mosaics*, 238.

[269] Lo scritto dal titolo *De revelatione inventione et translatione sanctorum martyrum Iuliani et Demetri quorum corpora sunt in Parentio*, è già da lungo tempo noto nella traduzione italiana (Manzuoli, *Vite et fatti*, 80-85) e fu pubblicato la prima volta da Pesante, *Celebrando il M.R. Pre Tommaso Franca la sua prima messa*, Parenzo 1890, 9-13; lo scritto è riportato esattamente in Deperis, *S. Mauro*, 102 ss.). Che lo scritto sia posteriore al 1354 (la presa di Parenzo da parte dei Genovesi ed il sequestro delle reliquie di s. Mauro ed Eleuterio) risulta da due passi. In *lect. 1* (p. 9) si accenna che gli scritti su Giuliano e Demetrio furono distrutti *tempore cladis Parentii civitatis*; in *lect. 4* (p. 11) si tende a escludere che il corpo di s. Mauro riposasse nella cattedrale di Parenzo al tempo della composizione dello scritto (... *ad ipsum festum sancti Mauri, qui pri-*

Un tempo visse un vescovo parentino, molto benemerito, che venerava con grande devozione le reliquie dei martiri Giuliano e Demetrio. Queste erano allora riposte nella cappella vescovile di S. Nicolò. Dopo un lungo tratto di tempo (*tractu temporis longevi*), al tempo del vescovo parentino Fulcherio [270] i due martiri, la cui la memoria era già svanita *longitudine nimia et temporum varietate*, comparvero in tre apparizioni al sagrestano della cattedrale parentina Tommasino da Buie, della diocesi di Cittanova, uomo molto devoto. Gli dissero che le loro immagini gli sarebbero apparse la mattina seguente sulla parete della cappella nel palazzo vescovile (allora cappella di S. Nicolò, poi dedicata a Maria Maddalena) sopra l'altare in immagini musive con nomi soprascritti [271]. Ciò si avverò e Tommasino avvertì il vescovo dell'avvenuto miracolo. Essendosi raccolta in chiesa per la festa di s. Mauro una grande moltitudine di fedeli, si avviarono tutti, con in testa il vescovo e i chierici, verso la cappella, dove si scoprirono le immagini musive con i nomi soprascritti [272]. Nell'altare della cappella il vescovo sopraddetto e i chierici trovarono le reliquie dei due martiri ed il giorno 22 novembre il vescovo le fece trasportare nell'altare maggiore collocandole accanto alle reliquie di 12 sante (scoperte in questa occasione), raffigurate nel sottarco dell'abside sopra l'altare maggiore [273]. Per intercessione di queste reliquie avvennero molti miracoli: uno di questi avvenne quando durante la festa dei due martiri i fedeli pregavano in chiesa per la liberazione di Gerusalemme, secondo le intenzioni del papa Innocenzo [274]. Un ragguardevole cittadino, Ventura, rivolse ai martiri una fervi-

die istorum sanctorum martirum inventionem colitur... quoniam tunc ipsius corpus ibidem quiescebat...).

[270] P.B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae,* Ratisbonae 1873, 799 (lo datava all'incirca al 1200-1214); BABUDRI, *I vescovi*, 221 s. (1200 - 1216 [1219]).

[271] *Lectio 3* (p. 11): *Videbuntur nanque in mane nostre ymagines cum scriptis nostris nominibus in pariete predicte Capelle episcopalis palatii supra altare depicte, more mosayco, que nunquam fuerunt vise ab homine.*

[272] *Lectio 4* (p. 11): ... *viderunt omnes qui aderant per nimia letitia lachrimantes, ipsum mirificum signum predictarum ipsarum ymaginum more mosayco depictarum, cum suis nominibus suprascriptis...* Queste immagini pare esistessero ancora al tempo dell'origine dello scritto, nella seconda metà del sec. XIV; cfr. *lectio 5* (11); *Et ipsas picturas que et modo usque apparent.*

[273] *Lectio 5* (12): ... *in altari maiori secus quedam duodecim vascula reliquiarum duodecim sanctarum videlicet Euphemie, Tecle, Valerie, Felicitatis, Perpetue, Agathe, Agnetis, Cecilie, Susanne, Eugenie, Iustine et Basilisse: que eminenter in circulis sunt depicte, ad chuliam altaris maioris prefate ecclesie: que tunc scilicet reliquie, in ipso altari fuerant invente.* L'autore non rispetta l'ordine delle *imagines clipeatae*; cfr. *I.I.* X/2, 83; PRELOG, *The Basilica,* 19, 64-65 (*Die Euphrasius Basilika von Poreč*, Zagreb 1986, 32-36); cfr. n. 286 *infra.*

[274] *Lectio 6* (p. 12): ... *clerus et populus ex constitutione domini papa Innocentii*

da preghiera e guarì istantaneamente da una grave malattia. Il lume che un tempo ardeva nella citata cappella davanti alle reliquie dei due martiri si accese spontaneamente. Entrambi i miracoli furono visti da numerosi testimoni.

Lo scritto pone una serie di problemi complessi. La testimonianza sulla scoperta delle reliquie dei due santi agli inizi del sec. XIII con nomi che ci ricordano martiri noti, suscita già di per sé forti dubbi sulla sua autenticità [275]. Lo scritto contiene tuttavia una particolarità che, assieme ai risultati delle ricerche archeologiche, ci aiuta a determinare con sufficiente attendibilità la durata nel tempo ed il compito del culto dei due santi a Parenzo. L'anonimo scritto riferisce infatti sulla scoperta delle immagini dei due martiri con soprascritti i nomi fino allora ignote. Nella storia del complesso ecclesiale della basilica Eufrasiana si conoscono solo due vescovi committenti delle immagini musive: in primo luogo il costruttore della chiesa, Eufrasio, della metà del sec. VI, e dopo di lui solamente Ottone, della seconda metà del sec. XIII, che però non ci interessa in quanto visse posteriormente [276]. L'unico committente possibile di queste immagini musive resta pertanto Eufrasio, che evidentemente si cela, all'inizio dello scritto, dietro l'anonima menzione di vescovo parentino [277]. Questa supposizione è confermata dalle ricerche archeologiche, da cui si rileva che il palazzo vescovile con la cappella di S. Nicolò (denominata anche capella di Maria Maddalena) fu costruito al tempo

flectunt genua, orantes pro recuperatione terre sancte Hierosolime... La relazione si riferisce evidentemente al papa Innocenzo III (1198-1216) al tempo del quale avviene la quarta crociata (1202-1204).

[275] LANZONI, *Le diocesi,* 851, il più pungente critico di questa relazione, riteneva che dietro a questi due santi si nascondesse il culto di due martiri orientali, di Giuliano da Anazarbo e di Demetrio di Salonicco, che all'inizio del XIII sec. con il ritrovamento delle reliquie si estese probabilmente in Istria. Anche TAVANO, *Mosaici parietali*, 269, ritiene trattarsi di due martiri stranieri.

[276] Cfr. DEMUS, *The ciborium mosaics*; TAVANO, *Mosaici parietali*; PRELOG, *The Basilica,* 26 ss.

[277] DEPERIS, *S. Mauro*, 10 s.; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 391.

del vescovo Eufrasio [278]. Si tratta evidentemente di due immagini musive di santi del complesso eufrasiano che a causa della loro posizione e soprattutto per essere state del tutto ricoperte dalla fuliggine delle candele accese lungo diversi secoli, andarono col tempo in oblio e le «scoprí» nuovamente il sagrestano della cattedrale all'inizio del sec. XIII. Esistevano evidentemente ancora nel sec. XIV, poi furono distrutte, sicché oggi non ve n'è più alcuna traccia. La supposizione che si tratti di opera eufrasiana è avvalorata anche dalla testimonianza relativa ai nomi soprascritti dei due santi sopra i ritratti. In questo modo Eufrasio, tranne che nei ritratti sulla destra del mosaico absidale, raffigurava i santi ed i gruppi di santi nello spirito del suo tempo [279]. Questo fatto, ossia l'esistenza dei ritratti di santi dal sec. VI in poi e la scoperta delle reliquie nella cappella (si vede che era originariamente dedicata a questi due martiri ma la memoria della consacrazione a loro col tempo svanì) fa ritenere che si tratti probabilmente di due martiri locali. Ed è proprio la testimonianza sulla scritta sopra i ritratti che avvalora la supposizione che i due martiri si chiamassero probabilmente Giuliano e Demetrio. Richiamano il nome di Giuliano anche due vescovi parentini, uno dell'ultimo quarto del sec. IV e l'altro della metà del sec. IX [280]. Questa supposizione sembra più probabile di quella secondo la quale il vescovo Fulcherio, alla scoperta delle reliquie dei due ignoti martiri, le avreb-

[278] ŠONJE, *I mosaici parietali*, 72-73, 118, 130; *Bizant* (come alla p. 434 n. 247), 11 s.; *Crkvena arhitektura*, 34-36; *Biskupski dvor gradjevnog sklopa Eufrazijeve bazilike u Poreču*, «Peristil» 25 (1982), 5-32; L. BERTACCHI, *Contributo allo studio dei palazzi episcopali paleocristiani; casi di Aquileia, Parenzo e Salona*, AqN 56 (1985), 361-412, specialmente 384-400 (con la tesi secondo cui il palazzo vescovile fu costruito prima di Eufrasio, all'incirca nella seconda metà del sec. V). Al tempo di Eufrasio avviene la costruzione della chiesa di S. Agnese a Muntajana a nord-est di Parenzo con la pianta molto simile a quella del palazzo vescovile (brevemente BRATOŽ, *The development*, 2372, con la pianta e la bibliografia particolareggiata nella n. 71).

[279] DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 392.

[280] Per entrambi i vescovi vedi HONIGMANN, *Julien de Parenzo* (come nella n. 257), 7 e CUSCITO, *Un nuovo nome* (come alla p. 437 n. 257), 126 s. Al nome del martire Giuliano richiama anche l'iscrizione del VII sec. (?) nell'abside della cattedrale in cui è menzionato un certo *Iulianus* (*I.I.* X/2, 157).

be attribuite a due martiri giunti erroneamente in contatto con l'Istria. Il primo, Giuliano, è collocato erroneamente dal Martirologio Geronimiano in Istria, ed il secondo viene menzionato dal medesimo martirologio nel giorno della festività dei due martiri parentini [281].

Tarde e inattendibili sono poi le fonti per la conoscenza dell'altra coppia di santi parentini, Proietto e Accolito [282]. Le fonti più antiche che confermano più attendibilmente il culto di questi due santi a Parenzo sono del 1277: e precisamente i loro ritratti musivi sul lato settentrionale del ciborio dell'altare maggiore nella basilica eufrasiana con la scritta (Proietto è raffigurato come vescovo, Accolito come giovane laico) [283] e l'iscrizione del vescovo

[281] L'ipotesi è di DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 392 s. Fulcherio avrebbe scelto per il primo martire il nome da Giuliano, che *MH* pone al 12 agosto (*MH, Aug. 12*, p. 436), e lo colloca erroneamente in Istria (v. pp. 140 ss., n. 316 [a]). Tuttavia l'errore fu corretto già dagli autori dei martirologi storici che erano nel medioevo, soprattutto quello di Usuardo, molto più diffusi di quello di *MH*. Il nome per il secondo martire pare scelto da Demetrio, citato da un manoscritto *MH* (*Codex Epternacensis*) per il 22 novembre con l'elogio *et in Ostea Demetri* (*MH*, 612). DELEHAYE sottolinea la possibilità della trasformazione *et in Ostea* in *et in Istria,* ma questa possibilità non è confermata da nessun manoscritto.

[282] DEPERIS, *S. Mauro*, 89-99; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 388 s.; CUSCITO, *Cristianesimo antico,* 147; NEŽIĆ, *Istarska crkva jedna*, 29; *Istarski sveci*, 266.

[283] PRELOG, *Poreč,* 106 s.; *The Basilica*, 27; DEMUS, *The ciborium mosaics*, 238, 243 (B); G. LUCCHESI, *Proietto, vescovo di Imola*, BS 10 (1968), 1182 (che identifica il vescovo Proietto raffigurato a Parenzo come vescovo di Imola, secondo la nostra opinione senza alcun fondamento). Non giustificata è l'opinione di Prelog, secondo cui nel caso di Accolito non si tratta di nome del santo, bensì di titolo di grado inferiore tra i chierici di un martire ignoto che compare assieme a Proietto. A. ŠONJE, *I mosaici parietali*, 101, ha giustamente sottolineato che nelle fonti il martire compare solo come Accolito; se si trattasse di titolo gerarchico, vi sarebbe stato aggiunto anche il nome, quale risulta nelle due iscrizioni graffite nella parete dell'abside del sec. VII(?) dove si legge *Mauricius acolitus* e *Basilius ac(o)l(uthus)* (*I.I.* X/2, 161; 174; CUSCITO, *Gradi e funzioni ecclesiastiche nelle epigrafi dell'Alto Adriatico orientale (sec. IV-VI)*, AAAd 6 [1974], 241, n. 91; 248, n. 66 s.). Questo titolo appare sempre accanto al nome del portatore anche nelle iscrizioni paleocristiane altrove (cfr. *ILCV* 1249-1257). Essendo questo nome così raro (nella raccolta *ILCV* è citato uno solo caso [nr. 386 a, di Benevento]) e contenendo un determinato significato, secondo l'adattamento della leggenda di Proietto di Clermont fu trasposto nel nome di *El(p)idio*, così si chiamava l'accompagnatore del vescovo il quale da abate fu «degradato» ad accolito. L'iscrizione del 1729 ci informa ad esempio (DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 389): *Apparuerunt praedictorum sanctorum Proiecti et Elidi acolithi reliquiae.*

Ottone che ci riferisce che il detto vescovo il 9 maggio 1277 collocò le loro reliquie nelle vicinanze dell'altare maggiore. Le reliquie dei due martiri vengono menzionate anche negli anni 1361, 1363, 1622, 1729 e 1847 [284].

Essendosi persa ogni tradizione locale di questi due martiri, a Parenzo si arrivò per tempo all'adattamento della nota leggenda del vesçovo e martire Proietto di Clermont [285]. L'immagine stessa di Ottone sul ciborio risulta eseguita sotto la suggestione di questa leggenda. Per quanto riguarda il giorno della festività prevalse il 25 gennaio, come per il santo di Clermont [286]. Essendo impossibile che le reliquie dei due martiri giungessero da Clermont a Parenzo prima del 1277, o anche più tardi [287], si può supporre che si tratta di due martiri locali di cui si è conservato solo il nome. Pertanto, come nel caso di Mauro ed Eleuterio, la chiesa si appropriò della nota leggenda straniera adattandola ai propri scopi.

Riepilogando il discorso sulle figure dei martiri parentini constatiamo che è dimostrata con certezza solo l'autenticità del

[284] DEPERIS, *S. Mauro,* 96 ss.; DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 389.

[285] La leggenda (*BHL* 6916; vedi anche *MR* 34, 35 n. 3 e G. MATHON, BS 10 [1968], 1184-1185) è addattata, come quella di Mauro, alle esigenze parentine, con una breve aggiunta alla fine. Mentre la leggenda si conclude con il pensiero: *Perseverat hodie ostensa per Projectum virtus Altissimi, non solum in territorio urbis Arvernicae, sed etiam ubicumque in honore illius sanctae conduntur reliquiae* (*Vita s. Proiecti 25*; *AA SS* Jan. III [1963], 250), MANZUOLI, *Vite et fatti,* 88, ha inserito l'aggiunta che il santo non è onorato solo a Clermont «ma ancora in Parenzo dove riposano le sue Sante Reliquie». MANZUOLI, *Vite et fatti*, 85-88 mentre ci informa della «variante» istriana della leggenda, in contrasto con il titolo (p. 85) nomina quale accompagnatore di Proietto l'abbate Marino mentre Accolito non viene nominato in nessun luogo. Evidentemente l'adattamento si differenzia dall'origine della variante della leggenda istriana di s. Mauro. La differenza della leggenda di s. Mauro sta anche nel fatto che non riferisce nulla sul trasferimento delle reliquie da Clermont a Parenzo. Ciò che ci riferisce in merito FERRARIUS (*AA SS* Jan. III, 248; cf. anche DEPERIS, *S. Mauro* e DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 388) è del tutto inaffidabile.

[286] DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 389; NEŽIĆ, *Istrska crkva jedna*, 29.

[287] DEPERIS, *S. Mauro,* 92 ss.; le fonti dell'ambito francese non solo escludono questo trasferimento delle reliquie ma anche il confronto tra le reliquie dei martiri di Clermont con quelle di Parenzo mostrano per di più un diverso modo di esecuzione capitale. Mentre i due martiri di Clermont furono decapitati, i due martiri parentini sarebbero morti sul rogo.

vescovo e martire Mauro, documentata da fonti antiche. Per i rimanenti cinque martiri (Eleuterio, Giuliano e Demetrio, Proietto e Accolito) possediamo attendibili menzioni nelle fonti solo dall'alto medioevo in poi, ma per nessuno prima della metà del sec. XII. Di fronte alle menzioni così tarde è possibile annoverare questi cinque santi tra i martiri parentini del tempo di Diocleziano, oppure si tratta del culto di martiri importato da fuori? Per la conferma dell'ipotesi che si tratterebbe di martiri locali sono determinanti due fonti della tarda antichità e precisamente i resti delle cappelle cemeteriali nel cimitero paleocristiano e in modo particolare le immagini dei martiri sui mosaici parietali della basilica Eufrasiana. Durante gli scavi nel sito del cimitero paleocristiano a oriente della città furono scoperte nel 1893 le fondamenta di cinque celle (*cellae memoriae, martyria*) decorate a mosaico: si tratta certamente di celle sopra le tombe dei martiri locali [288]. Il fatto che il numero delle celle sia inferiore di una unità rispetto al numero complessivo dei martiri locali è facilmente spiegabile. Può darsi che qualche cella non sia stata ancora scoperta, o che in qualcuna di queste riposassero i resti mortali di due martiri, morti e sepolti insieme [289]. Una cella «manca» ancora più probabilmente per il fatto che le reliquie del martire Mauro – santo di indiscusso primato – furono trasportate per prime, anteriormente all'anno 400, in città, mentre gli altri martiri, evidentemente nello spirito della legge di Teodosio del 386 [290], vennero venerati sul luogo della loro sepoltura. Anche i resti di questi martiri vennero successivamente trasportati in città, in parte, probabilmente, già al tempo della costruzione della basilica preeufrasiana, nella prima metà del sec. V [291] e durante la costruzione della basilica Eufrasiana verso la metà del sec. VI.

[288] Amoroso, *L'antico cimitero* (specialmente lo schizzo nel supplemento dopo la p. 540, ristampato in Cuscito, *Il contributo*, 108); Babudri, *Le antiche chiese*, 160-167; Šonje, *Crkvena arhitektura*, 38 s., 214 s.

[289] Amoroso, *L'antico cimitero*, 511; Babudri, *Le antiche chiese*, 162.

[290] *Codex Theodosianus 9,17,7* (386); cfr. p. 437 n. 257.

[291] Cfr. n. 295 e 296 *infra*.

Forza espressiva ancor maggiore hanno le raffigurazioni dei martiri nei mosaici parietali della basilica Eufrasiana[292]. Come ci mostrano i mosaici absidali conservati frammentariamente, nelle navate laterali della basilica erano venerati i santi il culto dei quali pervenne a Parenzo da fuori, quasi certamente da Ravenna. Il culto dei martiri orientali Cosma e Damiano, raffigurati nell'abside settentrionale o sinistra, si diffuse in Italia, e più vicino, a Ravenna e a Grado, tra gli anni 530 e 550, mentre Apollinare (?) e Severo, raffigurati nell'abside meridionale o destra, sono santi ravennati [293]. L'altare maggiore era invece dedicato prevalentemente al culto della Madonna e dei martiri locali le cui reliquie si conservano nell'altare. Le dodici martiri raffigurate nei medaglioni del sottarco absidale sopra l'altare rappresentano il corteo della Madonna. Anche nella scelta e nel modo di raffigurare le sante si notano influssi aquileiesi (s. Eufemia) e soprattutto ravennati [294]. Per quanto riguarda le reliquie di almeno alcuni santi locali – non solo le reliquie di Mauro – si sa per certo che erano collocate già nella basilica preeufrasiana. E lo confermano non solo le ricerche archeologiche [295] ma anche l'iscrizione musiva eufrasiana nell'ab-

[292] La bibliografia sui mosaici parietali della basilica eufrasiana è molto ricca; vedi ŠONJE, *I mosaici parietali*, 88-89 (n. 48; elenco di circa 50 titoli); dopo questo saggio PRELOG, *The Basilica*, 18-25, 49-75 e TERRY - MUHLSTEIN, *New documentary evidence*, 1047 ss.

[293] TAVANO, *Mosaici parietali*, 266-269; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 114; PRELOG, *The Basilica*, 22 (*Ursus* in luogo di *Apollinaris*) e 49-51.

[294] TAVANO, *Mosaici parietali*, 260 s.; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 111-113. Di queste 12 martiri con iscrizioni (*I.I.* X/2, 83) ben 9 sono raffigurate tra le 22 martiri nella teoria trionfale delle accompagnatrici di Maria nella basilica di S. Apollinare Nuovo a Ravenna, 5 di queste sono invece raffigurate tra le 6 martiri nella cappella del palazzo arcivescovile di Ravenna (DELEHAYE, *Saints d'Istrie*, 392; *Les origines*, 327), le reliquie delle 4 sarebbero state probabilmente custodite nella chiesa di S. Stefano a Ravenna (AGNELLUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* 72 [ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH Scriptores rerum Langob. et Italicarum*, 328,4]: *Collocavit... merita... sanctae Agathae, sanctae Eufimiae, sanctae Agnetis, sanctae Eugeniae...*). Sul ritrovamento leggendario delle reliquie nell'altare maggiore della basilica eufrasiana, che del resto non viene citato in alcuna altra fonte, vedi p. 440 n. 273. A s. Agnese era consacrata la chiesa di Muntajana (vedi p. 442 n. 278).

[295] ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 297 s.; *Crkvena arhitektura*, 26.

side, in cui il vescovo e costruttore della nuova basilica informa che la chiesa preesistente si trovava in condizioni molto precarie e che si reggeva in piedi solo in grazia della forza miracolosa dei santi presenti [296]. Il culto di questi martiri passò dalla basilica preeufrasiana in quella eufrasiana mantenendo la forma privilegiata accanto a quello della Madonna. Nel mosaico dell'abside centrale sono raffigurati quattro santi locali le reliquie dei quali erano molto probabilmente conservate già allora nell'altare maggiore o nelle sue prossime vicinanze. Di questi è identificabile con certezza solo Mauro (con l'iscrizione), l'unico santo ritratto accanto alla Madonna in trono. Resta ancor sempre aperto il problema dell'identificazione dei tre santi raffigurati alla destra della Madonna che eccezionalmente non portano iscrizioni. Essendo certo che il mosaico è in questa parte ancora integro, che cioè non è stato sottoposto al troppo arbitrario o troppo poco professionale intervento del restauratore [297], resta aperto il problema del motivo per il quale Eufrasio non facesse apporre a questi tre santi l'iscrizione come invece fece per tutti i rimanenti ritratti dei santi e come era abitudine [298]. Ogni ricerca di soluzione si conclude in congetture [299] (illustrazioni n. 17 e 18).

[296] *I.I.* X/2, 81,4: *sed meritis tantum pendebant putria tecta.* L'espressione *merita* può significare qui la forza miracolosa dei santi, oppure è metonimia per le reliquie dei martiri; cfr. *ILCV* 1992,4 ed il citato di Agnello (n. 294).

[297] Šonje, *I mosici parietali*, 81 ss.; Cuscito, *Il contributo*, 113 ss.; ultimamente Terry - Muhlstein, *New documentary evidence*, 1052 (opera di restauro del prof. Bornia 1893-1894).

[298] Come esempio vorremmo citare le raffigurazioni musive dei santi con i nomi soprascritti nelle basiliche ravennati del VI sec. (S. Apollinare Nuovo, S. Vitale e la cappella del palazzo arcivescovile), la basilica di S. Prisca a Capua (V-VI sec.) e la cappella di S. Venanzio nella basilica lateranense del VII sec. (vedi Delehaye, *Les origines*, 255, 302, 326 s.).

[299] La più semplice ma non soddisfacente risposta alla domanda sull'«anonimato» dei tre santi nel mosaico è che Eufrasio avesse fatto raffigurare tre martiri di cui si sono conservate solo le reliquie mentre il loro nome era caduto in oblio (Pogatschnig, *Parenzo*, 49; Cuscito, *Testimonianze*, 637, accetta con riserva tale congettura). Se fossero raffigurati tre martiri anonimi non sarebbero comprensibili le differenze (il mediano infatti si differenzia sostanzialmente dagli altri due, vedi n. 303). Non possiamo immaginare che nel continuativo sviluppo del cristianesimo a Parenzo, documentato

Dalla composizione del mosaico risulta che si tratta probabilmente della raffigurazione di tre santi locali; a sinistra (nord) della Madonna sono infatti raffigurati Mauro ed i dignitari ecclesiastici del luogo ancora viventi. Poiche la raffigurazione dei santi forestieri senza scritta non avrebbe senso, è opportuno il loro paragone con la tradizione locale. Per quel che riguarda Giuliano e Demetrio sappiamo che erano raffigurati nella cappella del palazzo vescovile, dove si conservavano le loro reliquie, per cui non si possono prevedere i loro ritratti nel mosaico absidale [300]. Perciò rimangono come potenziali santi ritratti Eleuterio, Proietto e Accolito. Il numero di questi santi ritratti corrisponde perfettamente anche alla tradizione locale, per cui è lecito identificare i tre santi citati con i tre ritratti. Anzi, l'identificazione è tanto più lecita avendo il vescovo Ottone desiderato raffigurare nei ritratti del ciborio dell'altare maggiore del 1277 le immagini ed il concetto fondamentale del mosaico absidale che era ai suoi tempi evidentemente molto offuscato un po' a causa del deterioramento ma soprattutto per il fatto che era ricoperto di fuliggine dovuta alle candele accese (per sette secoli) sull'altare [301]. Pertanto fece rappresentare nuovamente sul ciborio l'Annunciazione, uno dei temi principali del mosaico Eufrasiano, ed i ritratti dei santi locali, con l'unica differenza che aggiunse loro i nomi e che ai quattro martiri ritratti (Mauro, Eleuterio, Proietto, Accolito) ne aggiunse due (Giuliano e Demetrio) [302] le reliquie dei quali erano state trasportate nell'altare maggiore agli inizi del sec. XIII. D'ora in poi l'i-

anche dalle ricerche archeologiche, fossero caduti in oblio i nomi dei tre martiri. È noto che nella tradizione cristiana compare l'anonimato dei martiri (*martyres, quorum nomina Deus scit*) solo trattandosi di grande numero di vittime morte improvvisamente (cfr. *MH, Feb. 17* [102]; *Mai 12* [249]; *Iun. 22* [330]; *Oct. 9* [547]). È difficile immaginare che la comunità cristiana parentina avesse nell'alto o addirittura nel basso medioevo «battezzato» questi martiri con i nomi di santi che non hanno rapporto con l'Istria (ad esempio Proietto e Elpidio) ossia con nomi molto rari (Accolito).

[300] Vedi *supra* p. 439 n. 269 e p. 442.

[301] CUSCITO - GALLI, *Parenzo*, 88 s.; TAVANO, *Mosaici parietali*, 272 s.; ŠONJE, *I mosaici parietali*, 74; PRELOG, *The Basilica*, 26 s.

[302] PRELOG, *The Basilica*, 27, 78-79.

dentificazione si basa solo su congetture e nessuna delle ipotesi finora proposte ha avuto consenso unanime tra gli studiosi [303].

Essendo il numero dei santi ritratti corrispondente alla tradizione locale e non essendo (seppur modestamente delineate) le caratteristiche dei santi in contrasto con la tradizione, è lecito ritenerli martiri locali. La comunità cristiana a Parenzo perse al tempo della persecuzione dei cristiani sei dei suoi membri: il vescovo Mauro e cinque chierici minori o laici [304]. Nulla si sa del loro martirio [305]. La memoria di questi martiri sbiadì per tempo sicché oltre ai nomi non rimase nulla. Come nel caso del vescovo e martire Mauro, si arrivò all'adattamento della leggenda dell'omo-

[303] Dei tre santi a destra del mosaico (a sinistra della Madonna sul trono; vedi Prelog, *The Basilica,* 68-69) il primo e il terzo sono raffigurati quasi come s. Mauro: in tunica bianca con la fascia purpurea e nel pallio bianco; questo ricopre anche le mani reggenti la corona con gemme (*corona martyrii*); calzano sandali senza calze. In modo uguale sono vestiti tutti gli apostoli nel mosaico sopra l'abside, quattro dei quali tengono in mano la corona dei martiri. La differenza tra Mauro ed i due martiri nella parte destra è solo nei dettagli: la tunica di Mauro ha l'orlo alquanto più largo, il suo pallio è ornato da due gemme purpuree con croce, il pallio del primo martire a destra ha invece ricamate due lettere *H*, il terzo due lettere *L*. Il santo in mezzo veste un pallio aureo (come Gesù tra la braccia di Maria, e come il piccolo Eufrasio, figlio dell'arcidiacono) con ricamate due lettere *N* (sul significato di queste lettere, chiamate *gammadiae*, come simboli cristologici, vedi A. Quacquarelli, *Convergenze simboliche di Aquileia e di Ravenna*, AAAd 13 [1978], 378 s.; *La gammadia pietra angolare: L*, «Vetera christianorum» 21 [1984], 5-25; Šonje, *I mosaici parietali*, 120 s.) e tiene in mano il codice. Tutti e tre i santi nella parte destra sono imberbi e di aspetto giovanile rispetto all'alquanto più barbato Mauro. L'identificazione dei santi proposta da ultimo da Šonje, *I mosaici parietali*, 102 (il primo, il più vicino al trono, Proietto, il secondo come il più distinto di loro e chierico, Eleuterio, ed il terzo, sul lato esterno, Accolito) non risolve alcuni problemi fondamentali: in questo caso Proietto e Accolito sarebbero staccati (nella tradizione compaiono insieme), mentre Proietto occuperebbe una posizione più ragguardevole, il più vicino a Maria e di fronte a Mauro. Pertanto sembra che la soluzione proposta da Pogatschnig, *Parenzo*, 48 s., sia la più accettabile, e cioè che l'ordine sia seguente: Eleuterio, Proietto, Accolito.

[304] Deperis, *S. Mauro*, 119 e D. Nežić, *Istarski sveci*, 266 sostenevano che sulla facciata della basilica erano raffigurati altri quattro martiri locali, che cioè Eufrasio fece raffigurare in tutto dieci martiri della comunità ecclesiale parentina. Di fatto le figure dei quattro santi sulla facciata occidentale, restaurate in modo insoddisfacente alla fine del secolo scorso, rappresentano, in una composizione molto frammentaria della rivelazione, i quattro evangelisti (Tavano, *Mosaici parietali*, 258; Šonje, *I mosaici parietali*, 114-117).

[305] Solo per Proietto e Accolito possiamo supporre che furono bruciati sul rogo (Deperis, *S. Mauro*, 95).

nimo martire afro-romano [306], essendosi interrotta la tradizione locale intorno al X e all'XI secolo, così si pervenne a simili adattamenti più tardi, prima del sec. XIII nel caso di Eleuterio, Proietto e Accolito. Momento determinante sono in questo sviluppo i ritratti nella cattedrale: le raffigurazioni di Eufrasio si basano sulla tradizione genuina, mentre quelle del vescovo Ottone sul ciborio dell'altare maggiore del 1277 sono riprese dalle leggende adattate, già accolte e recepite. Essendosi perduta la tradizione genuina non ci è nota alcuna data del martirio [307]. Tranne Mauro, che era attendibilmente vescovo, non possiamo accertare le funzioni di queste persone nella comunità cristiana di Parenzo.

Si arriva a una sorprendente constatazione paragonando «l'agiografia» parentina con quella triestina. Mentre a Trieste ebbero origine numerose leggende basate, secondo l'attuale conoscenza delle fonti, sul culto delle reliquie trasportate da fuori e da esse (tranne che dalla leggenda di s. Giusto) non apprendiamo quasi nulla sulla comunità ecclesiale locale, la comunità ecclesiale parentina «dimenticò» quasi completamente i suoi veri martiri locali dell'antichità. Invece di comporre leggende locali con gli esigui frammenti della tradizione, si appropriò in modo piuttosto maldestro delle leggende forestiere, adattandole alle proprie necessità e cancellando così la memoria del suo passato.

[306] SAXER, *L'Istria*, 94 addusse come principali cause di tale sviluppo la grande influenza del *Legendarium Romanum* e contemporaneamente la modestia della tradizione parentina dall'invasione slava in poi, ciò che condusse – circa sette secoli dopo la morte di Mauro – all'oblio della tradizione locale. Questa tesi è accettata – senza la data dell'invasione slava – da CUSCITO, *Il primo cristianesimo*, 279. Sul tempo e sulla dimensione delle invasioni slave vedi B. MARUŠIĆ, *Istrien im Frühmittelalter*, Pula 1969, 15 ss. e MARGETIĆ, *Histrica et Adriatica*, 145-154.

[307] Tutte le festività dei santi locali poggiano sia sulla tradizione leggendaria secondaria (così per Mauro, 21 novembre, Eleuterio, 18 aprile, Proietto e Accolito, 25 gennaio), sia su scoperte (*revelatio*) posteriori e sulla traslazione (*translatio*) delle reliquie (così di Giuliano e Demetrio, 22 novembre). L'affermazione di DEPERIS, *S. Mauro*, 17, 22 s. che la data del 21 novembre è autentica non è dimostrabile.

C. *Altre comunità cristiane in Istria e nelle vicinanze; il problema dello sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica*

Non abbiamo alcuna testimonianza dell'esistenza di altre comunità cristiane in Istria al tempo delle persecuzioni di Diocleziano. La leggenda del martire Germano, che sarebbe morto al tempo dell'imperatore Numeriano, contiene molto verosimilmente un nucleo originale e fa intravvedere l'esistenza del cristianesimo anche a Pola, terza colonia romana in Istria, dove ci si aspetterebbe comunque la presenza di cristiani. Le ricerche archeologiche hanno confermato questa attesa. Nella cappella di S. Giovanni del monastero di S. Francesco furono scoperti nel 1963 resti di un (ipotetico) oratorio paleocristiano del tempo delle persecuzioni, con frammenti di mosaico in cui sono raffigurati alcuni simboli, intepretati dal Branko Marušić come simboli cristiani; in questo caso si tratterebbe di un'oratorio privato dove convenivano i cristiani polesani, ma secondo le ricerche recenti questa interpretazione pare troppo ipotetica [308]. La prova archeologica dell'esistenza del cristianesimo nell'ambito territoriale polesano è una cappellina (circa 5 x 4 m), scoperta già agli inizi di questo secolo nel peristilio della villa rustica a Barbariga, a nord-ovest di Pola, datata all'inizio del IV secolo [309]. La scoperta ci induce a di-

[308] Marušić, *Pula*, 11; *Le christianisme*, 552 s., Tav. 3, 569; *Kapela sv. Ivana*, 36 ss.; in mezzo alla frammentaria conservazione della composizione musiva con figure geometriche (nell'angolo superiore destro la svastica) è il *cantharos* con iscritta svastica. Sul lato inferiore è rappresentato il cavalluccio marino, sopra il campo centrale con *cantharos* è poco visibile la croce. Recentemente la Meder, *Mozaik*, 81 ss. datava il mosaico nel II secolo e interpretava le figure come simboli della felicità; cfr. anche A. Šonje, *Motivo ornamentale della pavimentazione della basilica di S. Erasmo nei pressi di Obrid in Macedonia*, in: *Actes du X^e congrès international d'archéologie chretienne*, vol. II, Thessalonike - Città del Vaticano 1984, 535-541, specialmente 538 (con la datazione del mosaico nel II secolo).

[309] A. Gnirs, *Frühe christliche Kultanlagen im südlichen Istrien*, «Kunsthistorisches Jahrbuch» 5 (1911), 4; Marušić, *Pula*, 11; *Le christianisme*, 555 s., fig. 5, 569; *Neki problemi kasnoantičke i bizantske Istre u svjetlu arheoloških izvora* (Alcuni problemi dell'Istria tardoantica e bizantina alla luce delle fonti archeologiche), «Jadranski zbornik»

verse conclusioni. Il cristianesimo incominciò già in questo periodo a diffondersi dai principali nuclei cittadini verso il circondario. La scoperta dell'oratorio privato nella villa rustica dimostra che abbracciavano il cristianesimo anche persone di ceti più abbienti. Ciò fa venire in mente il caso dei Canzii aquileiesi con i poderi nelle vicinanze della città. Per quanto riguarda le altre città istriane non possediamo alcuna prova dell'esistenza del cristianesimo durante le persecuzioni, e, se si eccettua Cittanova, neppur una, per quanto poco attendibile, tradizione leggendaria.

Considerando le cose nel loro insieme bisogna dire che si sa poco sulle comunità cristiane in Istria al tempo delle persecuzioni. Ci sono note solamente due o tre comunità cristiane, e precisamente nelle colonie romane di Trieste, Parenzo e forse anche Pola. In base alle fonti archeologiche (per Parenzo e forse Pola) e agiografiche (per Trieste) si può dedurre che erano piccole, comprendenti al massimo qualche decina di fedeli. Non si sa quando si formassero. La documentazione archeologica che dimostri l'esistenza di una forma organizzata di vita cristiana a Parenzo risale all'incirca alla metà del sec. III. Il livello di organizzazione di queste comunità cristiane intorno all'anno 300, era diverso. A Trieste evidentemente non esisteva ancora la diocesi; il vescovo non viene infatti menzionato in nessuna leggenda triestina e anche nella leggenda di s. Giusto il presbitero appare come il più alto rappresentante della comunità. Per quanto riguarda Pola nulla è dato di sapere. L'unica comunità cristiana organizzata in diocesi era quella di Parenzo, che proprio per questo ebbe a patire maggiormente durante le persecuzioni. La morte del vescovo Mauro e di altri cinque cristiani parentini (di cui uno era molto probabilmente chierico) è il più alto tributo di sangue di tutte le comunità cristiane, quasi uguale a quello di Aquileia al tempo delle persecuzioni di Diocleziano.

9 (1973-1975), 340 (un paragone con la *villla rustica* di Mogorjelo in Herzegovina). Vedi anche V. JURKIĆ, *Gradjevinski kontinuitet rimskih gospodarskih vila u zapadnoj Istri od antike do bizantskog doba*, «Histria historica» 4/2 (1981), 77-106, specialmente 99.

Il problema del livello di organizzazione delle comunità ecclesiali in Istria può essere in parte chiarito anche da alcune altre fonti: in primo luogo dalla leggenda di s. Donato, vescovo e martire della città di Tmuis in Egitto, nativo dell'Istria [310]. La leggenda ci riferisce sugli anni «aquileiesi-istriani» del martire Donato i seguenti dati:

Donato, figlio di Crescentino, nacque in una città istriana ai confini tra la Dalmazia e la Pannonia. Ricevette il battesimo di Cristo da giovane e in seguito si trattenne spesso nelle comunità cristiane (una specie di monasteri) e nelle chiese. All'età di 20 anni si dedicò allo studio delle sacre scritture. Allora fu chiamato dalle comunità ecclesiali istriane a combattere il paganesimo. Partì per Aquileia e fu dal vescovo di quella diocesi nominato presbitero. Quindi lottò contro i pagani che oltraggiavano soprattutto il più grande mistero della religione cristiana, l'immacolata concezione di Maria [311]. All'inizio della persecuzione dei cri-

[310] La leggenda di s. Donato (*BHG*[3] 564) è pubblicata in originale greco e in traduzione latina in *AA SS* Mai V (1866), 145-152. Letteratura: Farlati, *Illyricum sacrum* I, Venezia 1751, 709-713; Stancovich, *Biografia*, n. 92 (203-207); Delehaye, *Les martyrs d'Égypte*, AB 40 (1922), 119 s.; A. Tessarolo, BS 4 (1964), 796 s.; Cuscito, *Cristianesimo antico,* 126 s.; Niero, *Santi*, 275-285 (studio fondamentale); Jarak, *Passio sancti Anastasii*, 159 ss. La leggenda, con molti tratti di autenticità, è composta da tre parti. La prima parte, che ci interessa particolarmente, descrive la giovinezza in Istria, la consacrazione ad Aquileia, la lotta contro i pagani e i Giudei in Aquileia e la fuga dalla città agli inizi della persecuzione. La seconda, principale, gli avvenimenti in Dalmazia (l'arresto, l'interrogatorio davanti all'imperatore Diocleziano, la conversione di due ufficiali dell'imperatore Macario e Teodoro); l'ultima parte descrive la tortura di Donato e di entrambi i convertiti, la miracolosa salvezza dall'anfiteatro (il terremoto, la fuga, nella confusione sulla costa, con la nave in Egitto) e la breve attività in Egitto nella città di Tmuis dove il martirio raggiunse tutti e tre sotto Licinio. Che lo scritto non fosse composto in Egitto ma molto probabilmente in Dalmazia, lo confermano quei tratti della leggenda che rispecchiano le condizioni nell'ambito dell'Adriatico orientale: a) le descrizioni topografiche particolareggiate riguardanti l'Istria (il luogo di nascità di Donato) e Aquileia (ad esempio l'accenno al fiume Natisone in cap. 6) che difficilmente potremmo immaginare se la leggenda fosse nata in Egitto; b) la disputa di Donato con gli intelettuali pagani in Aquileia (cap. 2) ricorda la polemica di Rufino con i pagani in relazione al problema dell'immacolata concezione di Maria (cfr. Rufinus, *Expositio symboli 9* [*CCSL* 20, 146]); c) Donato durante l'interrogatorio davanti all'imperatore Diocleziano riassunse la formula della professione di fede con la caratteristica aggiunta aquileiese sulla discesa di Cristo agli inferi (cap. 9): ἐκεῖνον εἰς τὸν ᾅδην καταληλυθέναι. Questa formula era, nel quarto secolo e oltre, caratteristica dell'ambito aquileiese e nei Balcani (vedi pp. 131 s. n. 290).

[311] *Acta s. Donati 2-3*: Niero, *Santi*, 284 spiega queste polemiche in Aquileia co-

stiani ad Aquileia scampò fortunatamente fuggendo con la nave a Salona in Dalmazia... [312].

Pur prescindendo dalla problematica testimonianza sui monasteri, che è indubbiamente anacronistica, la leggenda ci aiuta a delineare con più precisione gli aspetti del cristianesimo in Istria verso l'anno 300. La testimonianza che Donato, chiamato dalle comunità ecclesiali istriane, si recò ad Aquileia per essere nominato presbitero, servì ad alcuni studiosi come prova che in Istria allora non c'erano ancora diocesi e che le comunità ecclesiali dipendevano dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica da Aquileia [313]. La comunità cristiana di Aquileia aveva indubbiamente il primato nel più ampio ambito territoriale: lo conferma anche la testimonianza del Dandolo, secondo la quale il vescovo aquileiese Ilario diffuse in Istria il cristianesimo dopo l'anno 276 [314]. Tuttavia la leggenda di s. Donato in sé non dimostra tale dipendenza dell'Istria da Aquileia nel campo dell'organizzazione ecclesiastica. Donato era originario di una regione confinante con la Dalmazia e la Pannonia, così come Gerolamo [315], cioè del terri-

me eventuale riflesso delle idee di Vittorino di Poetovio (cfr. pp. 116 ss.).

[312] *Acta s. Donati 2* (AA SS Mai V, 145 s.): *Δονάτος τοίνυν ὁ μακάριος, τεχθεὶς ἐκ πατρὸς Κρεσκεντίνου τὴν προσηγωρίαν, ὁρμώμενος ἐκ τὴς Ἰστριῶν πολίχνης, ἐν τῇ συνορίᾳ τυγχανούσης Δαλματίας τε καὶ Παννονίας, ἐκ νέας ἡλικίας τὸ τοῦ Χριστοῦ δεξάμενος βάπτισμα τοῖς μοναστηρίοις καὶ ταῖς ἐκκλησίαις ὁσημέραι προσεκαρτερεῖ... Χρόνου δὲ ἀπελθόντος παρακληθεὶς παρὰ τῶν ἐν Ἰστρίᾳ ἐκκλησιῶν διαβῆναι, πρὸς αὐτοὺς πρὸς ἔλεγχον τῶν ἐκεῖσε διαγόντων ἐθνικῶν ἐν τῇ Ἀκυληίᾳ ἀφηκόμενος, παρὰ τοῦ τῆς ἐπαρχίας ἐκείνης Ἐπισκόπου χειροτενεῖται Πρεσβύτερος, ...*

[313] Così interpretava il messaggio della leggenda FARLATI, *Illyricum sacrum* I, 710, e dopo di lui KANDLER, *Pel fausto ingresso* (cap. Vicende della santa Chiesa Tergestina [senza paginazione]). Questo punto di vista è stato respinto da AMOROSO, *Le basiliche*, 503 s. e DEPERIS, *Parenzo cristiana*, 485 s. Cfr. CUSCITO, *Cristianesimo antico,* 126 s., 145.

[314] *Chronica, A. 276* (p. 25); cfr. p. 200, n. 30.

[315] Il luogo di nascita di Donato è nella leggenda segnato quasi come ebbe segnato Gerolamo il suo (*oppido Stridonis... Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit*; *De viris ill. 135* [*PL* 23, 715 ss.]), per cui STANCOVICH, *Biografia,* 205 riteneva che si trattava della medesima località. Donato e Girolamo, di due generazioni più giovane, erano compatrioti ma non della medesima località. È infatti difficile pensare che Gerolamo in tutta la sua opera non avesse mai accennato al martire se fosse nato nel suo luogo di nascita di cui Gerolamo aveva cattiva opinione, almeno per

torio che corrisponde press'a poco all'odierna Carniola interiore meridionale e l'entroterra del Quarnaro, al confine con l'area d'influenza e di amministrazione di Trieste, Emona, e Tarsatica, tre città che allora non erano ancora diocesi. Perciò non ci deve sorprendere la sua partenza per Aquileia, la più vicina alle città istriane nella penisola (Parenzo, Pola). L'Istria allora, come anche più tardi fino al sec. VI, non era provincia autonoma: era Aquileia il suo capoluogo di prestigio. Perciò la definizione del vescovo aquileiese come «vescovo di quella provincia» non cela in sé la gerarchia dell'organizzazione ecclesiastica ma rispecchia la grande influenza della comunità cristiana aquileiese ed il debole sviluppo delle comunità cristiane dell'Istria. Dalla leggenda è possibile rilevare anche un altro importante fatto riguardante la propagazione del cristianesimo. In quel tempo il cristianesimo incominciò a diffondersi dalle città verso il contado. La chiesa di Barbariga, come fonte archeologica, dimostra questo processo, e lo dimostra pure la testimonianza leggendaria sul battesimo in età giovanile di Donato nel luogo natale dell'Istria interiore, verso i confini con la Dalmazia e con la Pannonia.

A nord-est dell'Istria (entro i confini d'Italia) la città italica più orientale era Emona che per la sua particolare posizione sulle vie di comunicazione e per la vicinanza con Aquileia [316] venne probabilmente per tempo a contatto con il cristianesimo. Purtroppo per il periodo delle grandi persecuzioni non possediamo alcuna fonte attendibile che testimoni la vita dei cristiani emonesi di questo tempo. Le leggende di s. Massimo e di s. Pelagio sono, come si è visto, due fonti molto problematiche e non offrono una solida base per lo studio del cristianesimo in Emona. Le ri-

quanto riguarda la dedizione al cristianesimo (*Epist. 7,5*; ed. J. Labourt I, 24). Data la somiglianza di entrambi gli scritti (similmente è espresso anche il patronimico *patre Eusebio natus* ovv. *τεχθεὶς ἐκ πατρὸς Κρεσκεντίνου*) possiamo ritenere che l'autore della leggenda si ispirasse allo scritto di Gerolamo, il quale fu tradotto in greco.

[316] Cfr. Šašel, *K zgodovini Emone*, 35 ss.; *Opera selecta*, 560, 577 ss. (= RE Suppl. 11 [1968], 541 s.; 573 ss.).

cerche archeologiche nella città dall'inizio di questo secolo in poi hanno giustificato con i loro reperti l'ipotesi dell'esistenza di due oratori paleocristiani della metà del sec. IV, ma non hanno portato prove archeologiche dell'esistenza del cristianesimo sin dall'inizio del sec. IV [317]. Secondo un'ipotesi i cristiani emonesi si riunivano in questo periodo nella casa al margine nord-occidentale della città, nelle vicinanze della porta occidentale, dove sarebbe stato costruito nel sec. III l'edificio sacro [318]. La validità di questa supposizione è confermata da una serie di casi analoghi di sviluppo in altri luoghi (Pola?, Parenzo, Trieste?, Aquileia) dove si svilupparono centri di vita cristiana proprio nella zona dei precedenti oratori privati, che generalmente non si trovavano nel centro della città ma ai suoi margini. Dell'ampio ambito territoriale emonese non possediamo per questo periodo alcuna testimonianza. Tuttavia le testimonianze indirette delle vicinanze – nascita di s. Donato nella famiglia cristiana in una piccola città istriana intorno al 270 e la nascita di s. Gerolamo a Stridone intorno all'anno 347 in ambiente già cristianizzato [319] – inducono a ritenere che il cristianesimo in questo tempo iniziasse già la sua espansione

[317] KLEMENC, *Krščanstvo*, 356 ss., riteneva, in base agli scavi di W. Schmid dell'inizio del secolo e in base al ritrovamento di minuti ritrovamenti paleocristiani (il cristogramma come parte del candelabro, varie lucerne a olio con cristogramma) l'esistenza di locali paleocristiani di culto sul luogo delle insule 12 (nell'area della Facoltà di Filosofia) e 30 (angolo nordoccidentale della città). Vedi anche PLESNIČAR - GEC, *Old Christian Center*, 18, 39.

[318] La supposizione è di ŠAŠEL, *Emona. Kulturni in naravni spomeniki Slovenije* 50, Ljubljana 1975, 22. Come nel caso di Trieste, non abbiamo neppure per Emona alcuna dimostrazione archeologica dell'esistenza di una ipotetica *domus ecclesiae*. L'analisi archeologica delle più antiche fasi di costruzione del centro paleocristiano a Emona nell'area dell'insula 32, infatti, non ha confermato l'esistenza dell'oratorio paleocristiano del periodo precostantiniano: la destinazione di questo complesso architettonico al culto cristiano ebbe inizio appena con la basilica nella seconda metà del sec. IV (PLESNIČAR - GEC, *Old Christian Center*, 16 ss., 37 ss.).

[319] M. SUIĆ, *Hijeronim Stridonjanin - gradjanin Tarsatike* (Hieronymus Stridonian - citizen of Tarsatica), «Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti» 426, knjiga 24, Zagreb 1986, 213-278 (sinora il miglior tentativo di localizzazione nel retroterra nordoccidentale di Tarsatica); cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 533-536; *Christianisierung*, 318.

verso il contado. Nulla si sa neppure sull'organizzazione ecclesiastica. La vita dei due santi menzionati, con l'inizio della «carriera» in Aquileia, fa pensare che tutta l'area dipendesse dall' influenza della comunità cristiana aquileiese.

4. Persecuzione dei cristiani nel Norico

Le considerazioni sullo sviluppo del cristianesimo nel Norico al tempo delle persecuzioni trovano qui solo una parziale giustificazione nel contesto dello sviluppo del cristianesimo nell'area d'influenza aquileiese. In effetti non disponiamo di alcuna fonte attendibile che possa dimostrare l'influenza o addirittura la dipendenza missionaria e organizzativa delle comunità cristiane nel Norico da Aquileia. L'influenza aquileiese era nel Norico indubbiamente molto più debole che in *Venetia et Histria*. Anche le condizioni oggettive per lo sviluppo delle comunità cristiane nel Norico erano in questo periodo diverse da quelle nelle regioni di cui si è parlato. Il Norico, come parte della diocesi di Pannonia, dipendeva dall'imperatore Galerio, secondo la tradizione il più fanatico persecutore dei cristiani. La persecuzione dei cristiani in quest'area non ebbe termine nel 305, come in Italia, ma si protrasse teoricamente fino all'editto di tolleranza dell'aprile del 311. È lecito però pensare che il cambiamento della politica nei confronti della chiesa nell'area della diocesi di Pannonia non fosse dovuto all'editto di tolleranza di Galerio bensì alla nomina di Licinio a governatore di queste province nella conferenza a Carnunto l'11 novembre 308 [320]. Non conoscendo nella diocesi di Pannonia alcun caso di martirio per i primi anni di governo dell'augusto Licinio, c'è motivo di supporre che Licinio, il quale si

[320] Jeločnik, *The Čentur Hoard*, 79 s., 164 s.; cfr. anche J. Moreau, *SC* 39, 367 e Barnes, *The New Empire*, 80.

stava avvicinando politicamente a Costantino, si sia distanziato, per ragioni politiche, dalla politica anticristiana di Galerio [321]. Pertanto il tempo probabile della persecuzione dei cristiani nel Norico si può restringere tra gli anni 303-308, ossia tre anni e mezzo più tardi rispetto ad Aquileia e all'Istria. Lo sviluppo del cristianesimo nel Norico si differenzia da quello contemporaneo dell'Istria e di Aquileia per le condizioni più difficili (paragonabili con quelle in Pannonia) in cui si svolgeva, durate per più lungo tempo. Per l'intera area del Norico, diviso nel corso delle riforme di Diocleziano, non si sa quando, in due province, ad una delle quali era annessa Poetovio [322], possediamo (tranne che per Poetovio) pochissime fonti sull'esistenza del cristianesimo in questo periodo.

[321] Vedi pp. 356 s. nn. 4 e 5. Da ciò possiamo dedurre che la momentanea occupazione dell'Istria nel 310 da parte di Licinio, documentata oltre al ritrovamento di Čentur, dalle due iscrizioni di Pola (*I.I. X/1, 45*) e di Parenzo (*I.I. X/2, 7*; JELOČNIK, *The Čentur Hoard*, 80 s., 166) non colpisse le comunità cristiane istriane. L'iscrizione parentina è stata pertanto erroneamente interpretata da ŠONJE, *Predeufrazijevske bazilike - Le costruzioni preeufrasiane*, 226 e 272, il quale sosteneva che la dedica dell'iscrizione a Licinio quale persecutore dei cristiani rispecchia le difficili condizioni della comunità cristiana in Istria ed il tentativo della restaurazione pagana. Licinio era infatti nel campo religioso indifferente e divenne persecutore dei cristiani appena intorno al 320, quando si trovò in contrasto con Costantino (FLICHE - MARTIN, *Storia* III/1, 51-52 [66-69]; A. TUILIER, *Le conflict entre Constantin et Licinius et les origines de l'arianisme*, «Živa antika» 25 (1975), 247 ss.).

[322] Non conosciamo neppure approssimativamente l'anno della divisione del Norico come pure dello spostamento del confine nel sud-est della provincia. *Terminus ante quem* del cambiamento è il 304 (l'anno è di entrambe le fonti di s. Floriano, vedi nn. 324 e 333), mentre l'annessione di Poetovio al Norico è registrata come prima fonte solo dall'*Itinerarium Burdigalense (Hierosolymitanum)* del 333 (vedi ŠAŠEL in *ANSl*, 78). Riteniamo che si arrivò a queste trasformazioni nell'ambito delle riforme amministrative di Diocleziano che erano in vigore in tutto il periodo del suo governo (W. SESTON, *Dioclétien et la tétrachie* I, Paris 1946, 320 ss.; BARNES, *The new Empire*, 209 ss.). Sulla divisione del Norico e sull'annessione di Poetovio vedi E. POLASCHEK, *Noricum*, RE 17 (1936), 986 e 994; B. SARIA, *Poetovio*, RE 21 (1951), 1174; ALFÖLDY, *Noricum*, 199 (tutti con citazione delle fonti e discussione).

A. S. Floriano

L'unico martire del Norico di questo periodo noto con il nome è s. Floriano [323]. Due fonti sono fondamentali per la conoscenza di questo martire: l'elogio nel Martirologio Geronimiano e la leggenda del suo martirio. La prima fonte ci riferisce quanto segue [324]:

in Nurico ripense loco Lauriaco natale Floriani et principi officii presidis ex cuius iussu ligato saxo collo eius deponente in fluvio Aniso missus est oculis crepantibus praecipitatum videntibus omnibus circumstantibus.

[323] Bibliografia essenziale: ZEILLER, *Les origines (prov. danub.)*, 62-64; ZIBERMAYR, *Noricum*, 17-30; NOLL, *Frühes Christentum*, 22-36; LHOTSKY, *Quellenkunde*, 132-135; A. AMORE, *Floriano di Lorch*, BS 5 (1964), 937 s.; NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis*, 9-18; *Der heilige Florian* (studio e fondamentale edizione della leggenda); RECHBERGER, *Der heilige Florian*; ZINNHOBLER, *Schutzpatrone*, 34-37; PILLINGER, *Christenverfolgung;* WOLFF, *Die Anfänge*; BARTON, *Geschichte* I, 125-131; SMOLAK, *Zum Martyrium*; HARREITHER, *Der hl. Florian* (studio per ora fondamentale con esauriente descrizione della venerazione di s. Floriano dall'alto medioevo in poi); *Die Anfänge*. La venerazione di s. Floriano era tra gli Sloveni molto diffusa. Lo indica il manoscritto di Stična sulla leggenda di s. Floriano (ora manoscritto nr. 650, 192r-v della Biblioteca nazionale austriaca di Vienna), numerose raffigurazioni di questo santo nelle chiese a lui consacrate nonché libri liturgici. Per primo menziona la sua venerazione il *Proprium sanctorum* della diocesi di Lubina del 1729 (*In festo SS. Floriani et sociorum martyrum. Duplex majus*; nell'aggiunta non impaginata, con le lezioni), quindi il *Proprium sanctorum* del 1781 (*pars verna*, pp. 55-57) e del 1848 (pp. 149-150), entrambi con lezioni (cfr. BRATOŽ, *Lo sviluppo*, 28 ss.). A. s. Floriano è dedicato uno dei più antichi scritti agiografici in sloveno: M. POHLIN, *Kratku popisuvanje tega shivljenja S. Floriana...*, V Lublani 1769, 3-18.

[324] Il testo del manoscritto: *cod. Bernensis*; *AA SS* Nov. II/1, 54; NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 17 s.; PILLINGER, *Christenverfolgung*, 7 s.; WOLFF, *Die Anfänge*, 30 s.; SMOLAK, *Zum Martyrium*, 14 s.; HARREITHER, *Der hl. Florian*, 244 ss. Per le correzioni di contenuto tutti i commentatori concordano con la correzione *de ponte* anziché *deponente*. La maggior parte legge *ex principe officii* il collegamento di parole *et principi officii*, solo DELEHAYE, *MH*, 230, propone di tralasciare la congiunzione *et* e di leggere *principis officii*. Minore concordia è nella spiegazione dell'ultima parte dell'elogio (*oculis crepantibus...*), essendo esso poco chiaro nel contenuto e ammettendo due interpretazioni. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 20, propose la supposizione che al *praecipitatum* manchi la correlazione *corpus*, per cui possiamo comprendere la proposizione nel senso che con la spinta in acqua gli occhi si fossero effusi. Il pensiero non è chiaro. Presuppone infatti una precedente tortura nella testa (parallela a ciò potrebbe essere la comunicazione sulla tortura del filosofo Boezio nei luoghi di tortura di Teodorico: *Qui accepta chorda in fronte diutissime tortus, ita ut oculi eius creparent...*; *Excerpta Valesiana II, 87* [edd. J. MOREAU, - V. VELKOV, *BT*, 1968, 25]; un'interpretazione nuova è proposta da SMOLAK, *Zum Martyrium*, 12: dopo la legatura del sasso al collo del martire – a

L'elogio di s. Floriano, conservato solo in uno dei tre principali manoscritti del Martirologio Geronimiano (*Codex Bernensis* della fine del sec. VIII) [325] ci propone di affrontare alcuni problemi affatto nuovi. Nell'antichità Floriano era un santo abbastanza noto ma non apparteneva alla cerchia dei martiri più noti. L'unica testimonianza del suo culto fuori della provincia natale è quella secondo cui il vescovo ravennate Massimiliano intorno al 550 consacrò la chiesa di s. Stefano a Ravenna nella quale ripose le reliquie di 20 santi (apostoli e martiri) tra cui anche le reliquie di s. Floriano [326]. Lasciamo da parte il problema dell'origine e della consacrazione della chiesa paleocristiana di s. Floriano sull'isola davanti a Pola del sec. VI, essendo troppo poco esplorata. La consacrazione a s. Floriano si basa forse su stretti legami tra Pola

causa dell'impedimento della respirazione e dei grandi dolori – uscirono gli occhi dall'orbita). Tuttavia l'atto in sé non ha nessun collegamento di contenuto con l'esecuzione della condanna a morte. Più ragionevole è la spiegazione per cui invece di *praecipitatum* andrebbe letto *praecipitatoris,* senza aggiungere altre parole. In questo caso la proposizione presuppone il miracolo punitivo che nell'intero *MH* è unico e che indica che lo scrivente riprese il contenuto di una comunicazione, oggi perduta, sul martirio. A questa interpretazione, sostenuta da QUENTIN e DELEHAYE (*MH*, 299 e 230), condurrebbe la conclusione della proposizione con *videntibus omnibus circumstantibus* – si tratta del tipico riferimento a numerosi testimoni del miracolo – e l'analoga relazione nel martirologio di Beda (22 giun.) sulla simile punizione che aveva colpito il carnefice del martire britannico Albano (*Édit. prat.*, 112: ... *oculi eius qui eum percussit pariter ceciderunt*; cfr. RABANUS, *Jun. 21,* p. 60: ... *Sed illo* (scilicet Albano) *in terram cadente oculi eius qui eum percussit pariter ceciderunt*). L'esatta interpretazione di questa supposizione è confermata dal fatto che il più antico dei martirologi storici che citava Floriano, l'ANONYMUS LYONENSIS, basandosi coerentemente su *MH*, interpretò in tal modo (*Édit. prat.*, 81: ... *in flumen Anisi praecipitatus est et mox, omnibus qui circumstabant videntibus, oculi praecipitatoris ejus crepuerunt*; in modo simile anche ADO, *Mai. 4* [p. 147]).

[325] Cfr. *AA SS* Nov. II/1, IX s.

[326] AGNELLUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis 72* (ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH, Script. rer. Langob. et Ital. saec. VI-IX,* 237 s.): *Collocavit autem hic* (scilicet episc. Maximilianus in ecclesia S. Stephani) *merita apostolorum et martyrum, id est sancti Petri, sancti Pauli... sancti Quirini, sancti Floriani, sancti Emiliani, sancti Apolenaris, sanctae Agathae, sanctae Eufemiae, sanctae Agnetis, sanctae Eugeniae, qui orent pro nobis.* Vedi DELEHAYE, *Les origines,* 326. Non essendo noto altro martire attendibile nell'antichità (tutte le rimanenti citazioni dei Floriani nel *MH* sono inaffidabili) possiamo concludere che si tratta del martire del Norico, soprattutto considerando i contatti di Ravenna con il Norico nella secondà metà del sec. V (BRATOŽ, *Severinus von Noricum,* 39 s., n. 161); cfr. HARREITHER, *Der hl. Florian*, 256 s.

e Ravenna al tempo del vescovo Massimiano (a metà del sec. VI) il quale era originario dei dintorni di Pola. Poteva però essere anche più tarda [327]. Com'è possibile allora che il suo elogio nel calendario dei martiri, risalente alla metà del sec. V, nell'Italia settentrionale, uno dei più lunghi di tutto il martirologio (30 parole), più lungo di quello dei santi più noti, e che per il numero degli elementi (luogo dell'avvenimento, professione del martire, particolareggiata descrizione del martirio con la puntuale indicazione del luogo e la menzione dell'avvenimento miracoloso) risulta essere unico in tutto il martirologio? [328]. Essendo escluso, nel modo già noto di compilare il martirologio, che i compilatori aggiungessero arbitrariamente sempre nuovi elementi (la gran parte dei santi, tra di essi anche i più noti, viene indicata solo con il nome ed il luogo del martirio), è ovvia la conclusione che gli autori attingevano da qualche testo sul martire Floriano, ossia dalla versione originale della leggenda che nella prima metà del sec. V già

[327] Sulla chiesa vedi MARUŠIĆ, *Pula*, 23; 25; sulle relazioni tra Ravenna e Pola nel VI sec. e poi cfr. BOVINI, *Massimiano da Pola a Ravenna*, AAAd 2 (1972), 147-165.

[328] Elogi di simili ampiezze sono nel *MH* inoltre relativi a nove santi e gruppi di santi, come risulta dalla seguente tabella:

data	nome del martire	elementi dell'elogio (nr. di parole)
Ian. 1 (19)	Almachus	località, persecutore, motivo e modo di esecuzione (28 parole)
Ian. 3 (23)	Theogenes	località, caratterizzazione del martire, persecutore, esecuzione, sepoltura, venerazione (circa 60 parole)
Ian. 12 (37)	mart. anon.	località, motivo dell'arresto, esecuzione
Mar. 6 (130)	Victor et Victorinus	località, persecuzione e morte (36 parole)
Mar. 26 (162)	Montanus	località, vocazione, arresto, esecuzione, ritrovamento delle reliquie (26 parole)
Mai. 3 (227)	Helena	ritrovamento della s.Croce in Gerusalemme (25 parole)
Mai. 4 (229)	Antoni(n)a	località, persecuzione e morte, persecutore (26 parole)
Mai. 19 (261)	Calogerus et Parthenus	località, vocazione, causa della morte, luogo della sepoltura (35 parole)
Jul. 10 (362)	Nabor et Felix	persecuzione e morte, *translatio* delle reliquie (17 parole)

Avendo per tutti questi elogi l'autore attinto agli atti dei martiri (nel caso di Felix e Nabor vengono citati con la formula *quorum gesta habentur* [p. 362]), possiamo presupporre la stessa cosa per l'elogio di s. Floriano (cfr. l'elogio di s. Mameto, *MH, Aug. 17* [(477]: *cuius gesta habentur*).

esisteva. Già il fatto che questo elogio sia riportato solo dal *Codex Bernensis,* manoscritto principale della cosiddetta seconda recensione del martirologio [329], non può mettere in dubbio la datazione dell'origine del testo e con ciò l'ipotetica versione primitiva della leggenda. Il manoscritto è originario della Francia (Metz), dove il culto di s. Floriano non era diffuso, perciò c'è la minima probabilità che l'autore del manoscritto abbia inserito arbitrariamente nel martirologio questo elogio. Anche le caratteristiche della lingua e del contenuto del testo rivelano l'origine tardoantica [330]. L'elogio di s. Floriano ebbe quindi origine già nell'antichità in base ad un altro testo più antico sul martirio di s. Floriano. I passi essenziali dello scritto pervennero in forma ridotta e stilisticamente impacciata nel Martirologio Geronimiano [331]. Lo scritto, che ebbe origine proprio nel Norico o nella Italia settentrionale, doveva essere, al tempo della compilazione del martirologio, diffuso nell'Italia settentrionale, dove erano note pure le reliquie di s. Floriano [332].

[329] *AA SS* Nov. II/1, 54. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 13-21; la fotografia dello scritto è riportata da NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis,* tav. 5 e PILLINGER, *Christenverfolgung,* tav. 3.

[330] Che lo scritto sia originario della tarda antichità lo dimostra la tipica formulazione tardoantica del titolo *ex principe officii* (analogia: CASSIODORUS, *Variae 2,28*; ed. A.J. FRIDH, *CCSL* 69, 77 [Titulus]). Lo scribano, non comprendendo più il termine, lo «corresse» con il collegamento grammaticale e di contenuto *et principi officii.* La non comprensione da parte dello scriba risulta anche nella formula *praecipitatum.* Cfr. anche WOLFF, *Die Anfänge,* 36 s.; SMOLAK, *Zum Martyrium*, 14; HARREITHER, *Der hl. Florian*, 246 s. (con la seguente tesi: due monaci del monastero di Luxeuil, successori di s. Colombano, che visitarono intorno all'anno 615 il ducato di Baviera, conobbero dalla popolazione romana superstite la tradizione di s. Floriano e la notizia del martirio scritta nella tarda antichità e introdussero poi la venerazione del santo nel proprio monastero; su questa base fu inserito nella versione Gallica del *MH,* scritta a Luxeuil intorno al 628 - la base del *Codex Bernensis* - un ampio *elogium* su s. Floriano).

[331] Anche NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 21, riteneva la possibilità dell'esistenza della relazione sul martirio di s. Floriano come «molto probabile»; similmente PILLINGER, *Christenverfolgung*, 10 («probabile») e WOLFF, *Die Anfänge*, 37; HARREITHER, *Der hl. Florian*, 245 s.; scetticismo esprime SMOLAK, *Zum Martyrium*, 15.

[332] K. SMOLAK, *Zum Martyrium*, 6 ritiene in proposito che l'originaria versione della leggenda ebbe origine nell'Italia settentrionale prima del 480, forse in Aquileia. Per la notizia sulle reliquie ravennati di s. Floriano vedi n. 326.

La fonte principale su s. Floriano è la leggenda del suo martirio che contiene più elementi autentici di ogni altra sin qui menzionata. Essa si è conservata in due versioni, una più ampia e una più breve, compilate ambedue nello stesso periodo; la versione più breve molto probabilmente è riassunto della più ampia, non suo modello [333]. Per certi aspetti la leggenda ricorda manifestamente quella del martirio del vescovo Ireneo di Sirmio, tuttavia la rispondenza vale solo per la parte formale, senza incidere sul suo valore [334]. Sorprendenti sono inoltre alcune somiglianze con le leg-

[333] *BHL* 3054-3958; H. Fros, *Inédits non recensés dans la BHL*, AB 102 (1984), 186; cinque copie della leggenda *BHL 3056* si trovano anche nei codici cividalesi: Cod. IX, 68v-70v; Cod. XII, 39r-40v; XVI, 143ra-146rb; Cod. XXII, 39r-41v e 106v-110r di Cividale; (Scalon - Pani, *I codici*, 96, 110, 125, 140; Scalon, *Un codice*, 21 s., 23 s.). La leggenda è stata pubblicata da Noll, *Frühes Christentum*, 26-32 (*passio longior* con la traduzione tedesca) e Neumüller, *Der heilige Florian*, 25-35 (*passio brevior* e *passio longior*, con la traduzione tedesca alle pp. 4-7). Le differenze tra la variante più breve e quella più ampia della leggenda sono minime. La versione *longior* contiene come parte essenziale della narrazione (capp. 4-7) il dialogo tra Floriano ed il preside, che nella versione *brevior* manca. In quest'ultima Lauriaco viene menzionato nella variante medioevale del nome (*Lavoriaco*), in quella più ampia originale forma antica (*Lauriacum*). Nella versione più breve l'esecutore della condanna a morte è indicato in relazione all'età e alla disposizione (*iuvenis quidam saevus nimis*), in quella più ampia in relazione alla disposizione d'animo (*quidam plenus rabie*, cap. 8). Nella versione più breve non si menziona la morte di quaranta confessori nel carcere (menzionata nella versione *longior*, cap. 10). Le differenze stilistiche e le somiglianze tra le due versioni della leggenda vengono enumerate da Neumüller, *Der heilige Florian*, 7; cfr. anche Wolff, *Die Anfänge*, 31 s.; Smolak, *Zum Martyrium*, 8 s.; Harreither, *Der hl. Florian*, 235 ss. (dagli ultimi tre autori citati è postulata una nuova edizione critica della *passio*).

[334] Le effettive somiglianze con la leggenda del martire Ireneo di Sirmio (Ruinart, *Acta martyrum*, 432-434 ovv. Knopf - Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 103-105) non sono grandi e si limitano solo ai frammenti che negli scritti sui martiri sono per lo più tipizzati: quasi uguale è la proposizione introduttiva (fino all'espressione *efficiebant* ovvero *efficiebantur*), molto simile è la conclusione (tuttavia per tale conclusione si potrebbero trovare negli scritti sui martiri centinaia di analogie), nel contenuto sono simili alcune parti del dialogo tra il martire ed il *praeses* (esclusione per principio del culto pagano, graduale processo dal «dialogo» alla tortura) ed il modo della tortura (in entrambe le leggende si menziona *fustibus caedi* [*Passio Iren. 4*; *Passio Floriani 7*) e la condanna a morte per affogamento (*in fluvium praecipitari* [*Pass. Iren. 4*]; *duci ad fluvium Anesum et ibi praecipitari de ponte* [*Passio Flor. 7*]); entrambi i martiri elevarono prima dell'esecuzione le mani al cielo (*extendens manus ad caelum* [*Passio Iren. 5*]; *extendens manus suas ad caelum* [*Passio Flor. 8*]). In base a queste somiglianze non si potrebbe affermare che la leggenda di Floriano sia adattata secondo la leggenda di Ireneo di Sirmio come affermavano Zibermayr, *Noricum*, 21 e Smolak, *Zum Martyrium*,

gende aquileiesi e istriane [335]. Nella forma a noi nota la leggenda risale all'VIII o al massimo al IX secolo. A questo periodo risalgono i manoscritti più antichi [336]. La parte centrale della leggenda, il martirio di Floriano, corrisponde, tranne piccole varianti, alla testimonianza del Martirologio Geronimiano. Al titolo di Floriano *ex principe officii* menzionato (non del tutto attendibilmente) nel martirologio, si accenna solo in un manoscritto della leggenda; in tutti gli altri Floriano viene menzionato come attivo *princeps officii* [337]. Il *praeses* Aquilino è con molta probabilità personalità storica (non menzionato nel martirologio) [338]. Dopo l'interrogatorio davanti al *praeses* (inizialmente si cerca di convincerlo) segue la tortura nei limiti del possibile e del verosimile, e infine il martirio descritto allo stesso modo come nel martirologio. La conclusione poco chiara dell'elogio viene qui spiegata come miracolo punitivo che ha colpito l'esecutore della pena capitale [339].

5; più prudentemente WOLFF, *Die Anfänge*, 32 e 43 n. 42; HARREITHER, *Der hl. Florian*, 237.

[335] Vedi *infra* n. 340.

[336] NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 25; SMOLAK, *Zum Martyrium*, 6 s. (codice di St. Lamprecht, ora a Graz, dalla fine del IX sec., di probabile provenienza aquileiese); SCALON, *Un codice*, 23 s. (Cividale, Cod. XXII, 106v-110r, IX-X sec.).

[337] Vedi p. 459 n. 324 e *Passio Floriani* 2 (NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 30; cfr. WOLFF, *Die Anfänge*, 32).

[338] Il preside Aquilino non è conosciuto da altre fonti. Tra i persecutori dei cristiani di questo nome è noto pure il *praefectus Orientis* del tempo dell'imperatore Decio (*Acta ss. Tryphonis et Respicii*; RUINART, *Acta matryrum*, 208-210) ed ὕπαρχος (*praefectus*) in Isauria del tempo di Diocleziano (*Synax. CP*, 237,18; *MR, Nov. 19(9)* [p. 533]). Nessuno dei due servì da modello per il nome del preside del Norico. Non citando l'elogio di Floriano il nome del preside nel *MH*, la storicità del preside Aquilino è controversa. Bisogna però aggiungere che la maggior parte degli elogi più ampi nel *MH*, composti come riassunto delle esistenti comunicazioni sui martiri, parimenti non cita il nome del locale persecutore (cfr. p. 461 n. 328; lo citano solo gli elogi per il primo e secondo martire). Essendo stata composta la *Passio Floriani* in base a uno scritto più antico che certamente conteneva il nome del persecutore locale, ritengo che possiamo annoverare Aquilino tra i personaggi storici. Nella letteratura sono di questo parere G. WINKLER, *Die Reichsbeamten von Noricum und ihr Personal*, Wien 1969, 110 s.; ALFÖLDY, *Noricum*, 199; WOLFF, *Die Anfänge*, 31 e 43 n. 37; la storicità del *praeses* è confutata da BARNES, *The new Empire*, 161 n. 54; il nome è omesso in PLRE I.

[339] *Passio Floriani 8* (NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 33). La descrizione dell'avvenimento nella *passio brevior* permette due interpretazioni, l'accecamento del carnefice oppure l'accecamento della vittima. Cfr. p. 459 n. 324.

Nella continuazione della leggenda si susseguono vari avvenimenti miracolosi – ricupero del corpo, sepoltura e venerazione del martire – che indubbiamente non fanno parte della tradizione originale [340] (illustrazioni n. 19 e 20).

Oltre alla parte centrale del racconto su Floriano la leggenda ci riferisce pure sulle circostanze in cui avvenne la persecuzione dei cristiani nel Norico al tempo di Diocleziano e Massimiano (Galerio). Vi si accenna alla fuga verso le montagne e ai nascondigli nelle grotte – comprensibile in una regione qual'era il Norico – che verosimilmente non è un topos agiografico bensì un riflesso di avvenimenti reali [341]. La testimonianza sulla fuga e sull'arresto di 40 cristiani a Lauriaco fa pensare che il cristianesimo

[340] Nella descrizione degli avvenimenti dall'uccisione del martire fino alla sua sepoltura (capp. 8-9) si accenna a quattro miracoli tipici della letteratura agiografica e li abbiamo conosciuti nella maggior parte già nelle leggende sinora trattate: a) Il miracoloso trasporto della spoglia mortale del martire sul fiume (sebbene il martire fosse stato ucciso mediante la legatura di un peso al collo) e la deposizione del cadavere sulla spiaggia ricordasse simili descrizioni di altre leggende in cui il martire veniva ucciso mediante l'affogamento (ad esempio *Passio s. Justi 4*; *AA SS* Nov. I, 429); nel più ampio significato appartengono a questo genere di miracoli anche miracolose navigazioni delle reliquie oltre il mare (ad esempio nella leggenda di s. Eufemia o di s. Mauro; cfr. pp. 99 s. n. 190; p. 427 n. 226). b) Il cadavere di Floriano per segno divino fu sulla spiaggia protetto dall'aquila che già nelle presentazioni pagane era simbolo dell'uccello divino. c) Il miracolo della visione in cui il martire si presenta a un cristiano devoto affinché lo seppelisca è parimenti frequente; cfr. *Passio s. Justi 5* e *Passio s. Anastasiae 9* (Delehaye, *Étude*, 227). d) Il miracolo per cui gli animali su cenno divino in un determinato luogo si accasciano e in questo modo segnano il luogo di un avvenimento importante (in quel luogo abitualmente nasce una sorgente e qui avvengono miracolose guarigioni) ci ricorda la leggenda dei Canzii (*Passio Cant. 6-8*; *AA SS* Mai VII [1866], 422).

[341] La fuga dei cristiani sui monti al tempo della persecuzione è accennata da varie fonti per l'Oriente. Così riferisce Eusebius, *HE 6,42,2-4* (*SC* 41, 151 s.) sulla fuga dei cristiani verso i monti ed i deserti al tempo della persecuzione in Egitto; Gregorius Theologus, *Oratio 43,5* (*PG* 36, 501) informa sulla fuga verso i monti durante la persecuzione di Massimino Daia nel Ponto. *Acta ss. Agapes, Chioniae, Irenes 2* (Ruinart, *Acta martyrum*, 424) accennano alla fuga delle vergini di Salonicco al tempo della persecuzione di Galerio in Macedonia. Tra le fonti occidentali accenna nel territorio preso in esame alla fuga dei cristiani nei luoghi incolti la leggenda dei martiri aquileiesi Felice e Fortunato (p. 393 n. 133). Pur trovandosi questa descrizione nel capitolo introduttivo della leggenda di s. Floriano possiamo ritenere che non sia generica, bensì si riferisca alle condizioni nel Norico; con questa seconda proposizione infatti la leggenda di s. Floriano si distingue da quella di Ireneo di Sirmio che non contiene questa notizia.

non fosse allora qualcosa di eccezionale nella regione. Il numero pur essendo di per sé accomodato [342], rispecchia tuttavia una notevole consistenza delle comunità cristiane nelle città del Norico. Presupponendo che durante le persecuzioni fosse catturata e punita solo una parte dei cristiani, generalmente quella dei più zelanti che si esponeva maggiormente, possiamo ritenere che la consistenza delle comunità cristiane variasse da alcune decine a qualche centinaio di appartenenti al massimo. Floriano fu evidentemente vittima della persecuzione, essendo, come alto funzionario nell'ambito provinciale, il più conosciuto dei cristiani ed essendosi comportato in modo provocatorio durante la persecuzione [343]. Possiamo ritenere autentica, basata su tradizione genuina, la testimonianza secondo cui Floriano si affrettò da Cetium a Lauriaco incontro ai persecutori, presentandosi a loro in persona: non c'è infatti motivo che vi fosse in seguito mutata dal momento che Cetium era nel medioevo una cittadina quasi del tutto sconosciuta. Dopo essere stato dimesso dal servizio (in seguito all'epurazione di Diocleziano sia nell'esercito sia nell'amministrazione prima dell'inizio della grande persecuzione, intorno all'anno 300 ovvero dopo il primo editto nella primavera 303) visse a Cetium (*civitas*), donde, all'inizio della persecuzione, si spostò a Lauriaco (*castrum*), nel suo ambito territoriale operativo, consegnandosi ai suoi colleghi di un tempo [344]. La morte di Floriano ri-

[342] Per il profondo significato del numero 40 nel cristianesimo, è significativo che incontriamo questo numero spesso anche nelle più antiche notizie dei martiri. Cfr. *MH. Jan. 13* (38-39; quaranta martiri di Roma); *Mart. 9* (134: quaranta martiri di Sebaste); *Dec. 24* (664; quaranta vergini di Antiochia). Questi cristiani incarcerati provenivano evidentemente dall'intera provincia di *Noricum Ripense*; cfr. WOLFF, *Die Anfänge*, 35.

[343] Cfr. H. LECLERCQ, *Martyr*, DACL 10/2 (1932), 2371 s., 2381 s.; JANSSENS, *Il cristiano*, 411 ss.

[344] *Passio Floriani 2-3*. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 11 riteneva che Floriano fosse stato destituito in base al primo editto di Diocleziano (fine febbraio 303) che tolse a tutti i cristiani tutti i diritti civili (LACTANTIUS, *De mortibus pers. 13,1* [*SC* 39, 91 s.]). Più probabile sembra la destituzione di Floriano già in base alla preliminare epurazione nell'esercito e nell'apparato statale centrale negli anni 299/300 quando i cristiani erano solo destituiti, non erano però uccisi a causa del rifiuto del giuramento ossia dell'omaggio agli dei statali. Il Norico si trovava nel territorio di Galerio, il quale era parti-

sale molto probabilmente all'anno 304 (pur non potendosi escludere del tutto l'anno 303): la leggenda data gli avvenimenti proprio agli inizi della persecuzione, quando giunse nel Norico l'ordine dell'imperatore [345]. La testimonianza sulla permanenza di Floriano a Cetium dimostra effettivamente l'esistenza del cristianesimo nella città di Cetium (Floriano si è congedato dai *sui*). Il fatto che Floriano sia andato incontro ai persecutori ed il suo comportamento provocatorio rispecchiano molto probabilmente la mentalità «montanista» (denunciarsi spontaneamente) che abbiamo già incontrato nel corso della trattazione e che nella chiesa non trovava assenso [346]. Il modo in cui fu ucciso è indubbiamente autentico, tuttavia non l'unico possibile nel Norico in quel periodo. Oltre alla morte in carcere a causa della tortura e per esaurimento (come ci mostra il caso dei 40 confessori), i cristiani morivano anche sul rogo, a cui alludeva Floriano nel colloquio col *praeses*, come morì s. Afra nella vicina Rezia [347].

colarmente energico nell'esecuzione di questa epurazione. Lactantius, *De mort. pers. 10,4* (*SC 39*, 89; 265) riferisce che l'epurazione era stata estesa anche ai comandanti delle truppe confinarie quali erano quelle del Norico (*datisque ad praepositos litteris, etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent, militia solverentur*; cfr. anche Eusebius, *HE 8,4,3* [*SC* 55, 10]). Floriano sarebbe divenuto vittima degli appartenenti alla *militia officialis* (in *Pass. Flor. 6* indica il suo servizio con *humana militia,* gli appartenenti alle milizie poliziesche sono indicati come colleghi di Floriano *cum quibus ante militaverat*).

[345] *Passio Floriani 2* (*cum venisset sacrilegorum principum praeceptio aput Noricum Ripensem*). Se il primo editto fu pubblicato alla fine di febbraio e fu poco dopo mandato in Occidente, all'inizio di aprile lo fu probabilmente nel Norico Ripense. Bisogna però sottolineare che anche il quarto editto fu pubblicato agli inizi della primavera del 304 e arrivò in questo tempo (aprile?) nel Norico. Dal contenuto dell'editto, la disposizione riguardante i sacrifici per tutti gli abitanti dello stato (*Passio Floriani 3*: *praecepta imperatorum... ubi iubet omnes diis libamina exhibere*), è chiaro che si tratta piuttosto dell'editto 4; 304 è quindi l'anno più probabile della morte di Floriano.

[346] Cfr. Delehaye, *Sanctus,* 166 ss.; Janssens, *Il cristiano*, 411 ss..

[347] *Passio Floriani 7*; su s. Afra vedi F. Prinz, *Die heilige Afra*, «Bayerische Vorgeschichtsblätter» 46 (1981), 210-215; W. Berschin, *Die älteste erreichbare Textgestalt der Passio s. Afrae*, «Bayerische Vorgeschichtsblätter» 46 (1981), 217-224; Barton, *Geschichte* I, 118 s.

B. I martiri di Lauriaco

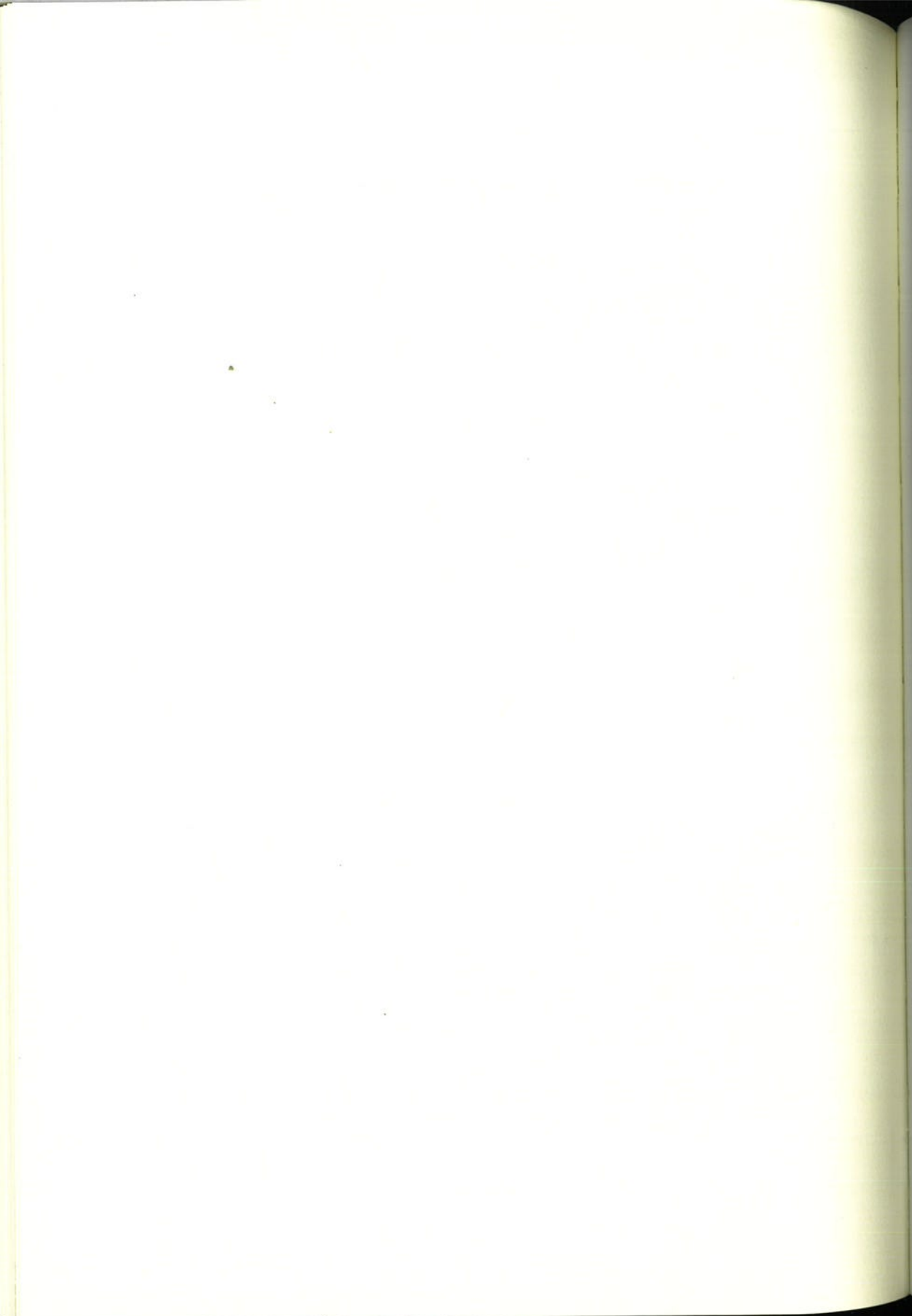
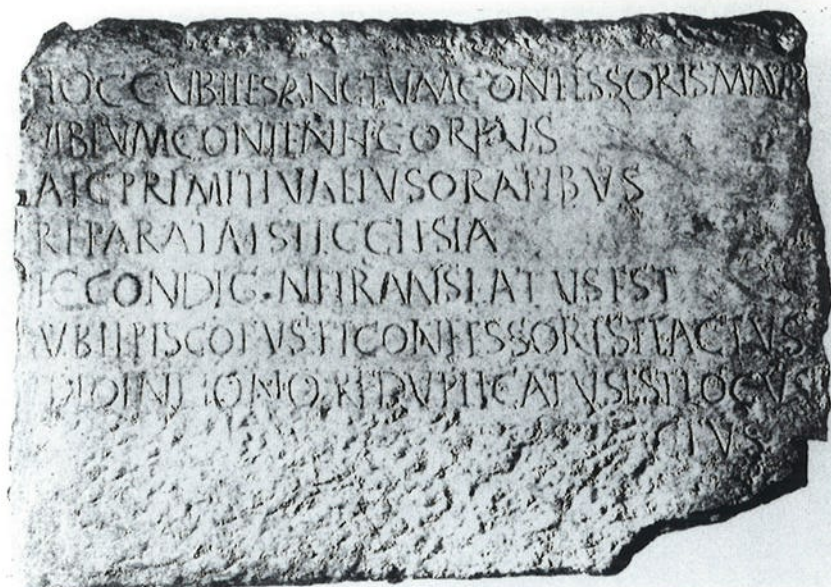
La leggenda di s. Floriano è l'unica fonte a riferirci sulla morte dei quaranta cristiani arrestati durante la persecuzione a Lauriaco e poi incarcerati e torturati fino alla morte [348]. Secondo la leggenda sarebbero stati arrestati prima di Floriano (arrestato probabilmente nella seconda metà di aprile), ma sarebbero morti dopo il suo martirio subìto il 4 maggio, molto probabilmente nel 304. Siccome nessun'altra fonte accenna a questi martiri, non il Martirologio Geronimiano né i martirologi storici né i martirologi medioevali locali, questi martiri anonimi erano rimasti per lungo tempo inosservati [349]. Sono stati i reperti archeologici a richiamare l'attenzione su di essi. Durante il restauro della chiesa di S. Lorenzo a Lauriaco (Lorch) nel 1900 fu scoperta nell'altare maggiore una cassa di pietra piena di ossa umane avvolte in un semplice lenzuolo di lino e lana [350]. L'analisi del reperto confermò che si trattava di reliquie conservate nella cosiddetta seconda basilica paleocristiana della seconda metà del sec. V (circa 450-475). Essendo state le ossa abbrustolite e corrispondendo il reliquiario alle misure dell'altare della prima basilica paleocristiana, è lecito supporre che le reliquie siano state danneggiate dalla fiamma durante la catastrofe che colpì la basilica verso la metà del sec. V (incursione degli Unni?). Le ossa sparse furono allora raccolte, avvolte nel lenzuolo e nuovamente riposte nella cassa di pietra nella seconda basilica. Il reliquiario conteneva le ossa di almeno 31 persone, in massima parte uomini. Probabilmente nel primo stato, ossia nella primitiva basilica paleocristiana, vi era in essa un maggior numero di ossa, press'a poco di 40 persone. La venerazione di esse è databile al periodo della costruzione della prima

[348] *Passio Floriani* 2 (*Et comprehensi sunt sanctorum numero quadraginta, qui diutissime concertantes et multis suppliciis cruciati missi sunt in carcerem*); 10 (*Illi autem quadraginta confessores, quos supra memoravimus, dum haec aguntur, in carcere obierunt*). Cfr. NEUMÜLLER, *Der heilige Florian*, 30 e 35.

[349] NEUMÜLLER, *Die Lorcher Martyrer*, 19 ss.

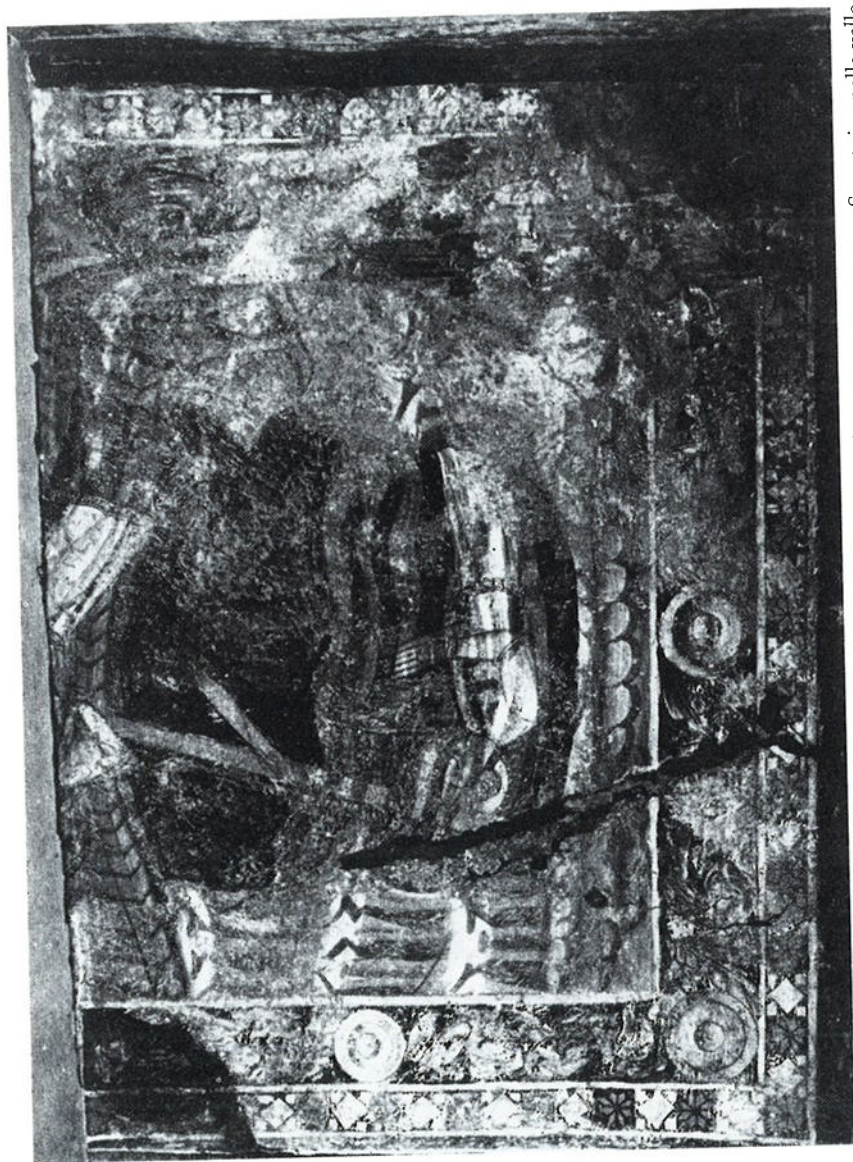
[350] NEUMÜLLER, *Sie gaben Zeugnis*, 24 ss.; *Die Lorcher Martyrer*, 8 ss.

basilica paleocristiana, intorno al 370. Con le più recenti ricerche archeologiche l'identificazione delle reliquie è risultata incontestabile: si tratta di reliquie autentiche della tarda antichità, conservate nel reliquiario – uno dei più antichi conservati nel mondo cristiano [351]. Le ricerche archeologiche confermano l'autenticità della tradizione agiografica con attendibilità tale quale si ha unicamente nel caso dei martiri aquileiesi Canzii.

[351] L. Eckhart, *Die Kontinuität in der Lorcher Kirchenbauten mit besonderer Berücksichtigung der Kirche des 5. Jahrhunderts*, in: H. Wolfram - F. Daim (edd.), *Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jarhundert*, Wien 1980, 23-27; *Die St.Laurentius-Basilika von Enns-Lorch/Lauriacum in Geschichte, historischer Theorie und archäologischer Praxis*, in: *Lorch in der Geschichte*, Linz 1981, 57-71; *Die Stadtpfarrkirche und Friedhofskirche St.Laurentius von Enns-Lorch-Lauriacum in Oberösterreich. Die archäologischen Ausgrabungen 1960-1966*, Linz 1981 (cfr. la ampia discussione di H. Vetters, *Die Laurentiuskirche von Lorch. Gedanken zur Grabungspublikation Lothar Eckharts*, «Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse» 121 [1984) 39-54); *Die archäologischen Ausgrabungen 1960 bis 1966 in der St.-Laurentius-Basilica von Enns-Lorch-Lauriacum*, in: *Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung (Katalog der Ausstellung)*, Linz 1982, 375-385; *Die Heiligen der Lorcher Basilica und die Archäologie*, «Oberösterreichische Heimatblätter» 36 (1982), 28-41; *Archäologische Zeugnisse des frühen Christentums in Oberösterreich. Oberösterreich in der Völkerwanderungszeit*. «Oberösterreich Kulturzeitschrift» 1 (1982), 7-15; R. Zinnhobler, *Der Lorcher Reliquienschatz*, in: *Lorch in der Geschichte,* Linz 1981, 117-127; Pillinger, *Christenverfolgung*, 10; Wolff, *Die Anfänge*, 35 ss.; H. Ubl, *Christianisierung von Noricum Ripense*, in: Boshof - Wolff, *Das Christentum,* 133 ss.

15. S. Giusto. Mosaico absidale nella cattedrale di Trieste (XIII secolo).

16. L'iscrizione «hoc cubile sanctum...» di Parenzo (basilica Eufrasiana; vedi p. 429).

17. S. Mauro. Mosaico absidale nella basilica Eufrasiana (metà del VI secolo).

18. Santi martiri anonimi di Parenzo. Mosaico absidale nella basilica Eufrasiana (metà del VI secolo).

19a. Martirio di s. Floriano: s. Floriano gettato dal ponte nel fiume Aniso. Seitenstetten, Stiftsgalerie. Maestro della «scuola danubiana?», inizio del XVI secolo (foto R. Harreither).

19b. Martirio di s. Floriano: s. Floriano giace nell'aqua sotto il ponte, da cui era stato gettato. Sopotnica nella valle di Poljanščica (Slovenia centrale); affresco di un maestro friulano (?), 1400 circa.

20. Passio s. Floriani, «Österreichische Nationalbibliothek» a Vienna, Cod. 650 (proveniente dal monastero di Stična), f. 199v.

21a. Leggenda dei ss. Ermacora e Fortunato. Manoscritto della *passio*: «Österreichische Nationalbibliothek» a Vienna, Cod. 649, f. 228v (*explicit*; il codice proviene dal monastero di Stična, tardo XII secolo).

V

LE CONDIZIONI DELLA MISSIONE, LE SUE CARATTERISTICHE ED I SUOI RISULTATI

Tutta una serie di cambiamenti nello stato e nella società romana fece sì che nel II e nel III secolo prosperasse la diffusione del cristianesimo. Qui vorremmo richiamare l'attenzione su quei cambiamenti che erano particolarmente caratteristici per il territorio preso in esame.

Uno dei fattori più importanti per la diffusione del cristianesimo fu il cambiamento della composizione etnica, e con ciò in parte anche di quella sociale, economica e religiosa della popolazione. Dall'ultimo terzo del secondo secolo in poi, dopo le guerre danubiane e dopo la peste che sotto Marc'Aurelio aveva devastato queste regioni, fino al tempo di Diocleziano si nota nelle città una maggiore presenza di greco-orientali. Il fatto è riscontrabile in tutte le metropoli nelle vicinanze del territorio preso in esame: ad Aquileia, a Salona, a Sirmio ed anche in altri centri maggiori [1]. È difficile determinare l'origine di questa popolazio-

[1] Sugli orientali ad Aquileia, Salona e nell'ambito della Pannonia (in generale) vedi pp. 112 s., nn. 221-222. Dal modesto numero di iscrizioni è difficile stabilire il ruolo degli orientali a Sirmio, che tuttavia è stato notevole (v. M. MIRKOVIĆ, *Sirmium - its history from the I century A.D. to 582 A.D.*, «Sirmium» I, Beograd 1971, 5-90, soprattutto 24; delle 113 iscrizioni pagane di Sirmio pubblicate dall'autrice nel supplemento (p. 69-90) nove sono greche (n. 105-113); nelle 104 iscrizioni latine su circa 90 persone sono menzionati 11 orientali e greci (ca. 12%). Per il Norico vedi G. ALFÖLDY, *Die Personennamen in der römischen Provinz Noricum*, in: *L'Onomastique Latine. Colloque internationaux de Centre National de la Recherche Scienfitique* Nr. 564, Paris 1977, 249-265. Notevole parte degli orientali epigraficamente documentati sono dell'ambito di Celeia (ALFÖLDY, *Noricum*, 338 n. 133 e M. ŠAŠEL KOS, *Prerez čez zgodovino celejanskih prebivalcev v luči onomastičnih in prozopografskih podatkov* (Querschnitt durch die Geschichte der Einwohner von Celeia im Lichte der onomastischen und prosopographi-

ne. Da menzioni attendibili si ha l'impressione che prevalesse l'elemento siriaco, così a Salona, ad Aquileia e in tutto il territorio della Pannonia. Minore era l'immigrazione dall'Asia Minore e dalla Grecia europea, e ancor minore dall'Egitto [2]. Accanto a queste comunità orientali occorre menzionare anche le diaspore dei Giudei. Le riscontriamo in ambedue le città marittime, ad Aquileia e a Salona, come pure in varie città nell'ambito dell'Adriatico settentrionale e della Pannonia [3]. È impossibile calcolare la proporzione della popolazione orientale nelle città verso la fine del III secolo: il processo di immigrazione non si era infatti ancora concluso ma continuò per tutto il IV secolo. Per alcune città la si potrebbe ritenere approssimativamente del 10-20% [4]. Per quan-

schen Angaben), «Živa antika» 34 (1984), 251-255, specialmente 254; SOLIN, *Juden*, 763 e 783 ss. (cause delle migrazioni dei Giudei e dei Siriani in Occidente).

[2] ALFÖLDY, *Bevölkerung* (come in p. 112 s., n. 222), 188; BRUSIN, *Orientali*, 57 ss.; BARKÓCZY, *The Population* (p. 112 n. 222), 260, 265, 280 s., 295, 297.

[3] Sulla diaspora ad Aquileia vedi p. 112 n. 221. La presenza degli ebrei in Istria è documentata dalle iscrizioni di Pola (*I.I.* X/1, 558; J.B. FREY, *Corpus inscriptionum Judaicarum* 1, Città del Vaticano 1936, 641, 642, Appendix, 3*), di Parenzo (*I.I.* X/2, 27) e di Trieste (*CIL* V, 697). La presenza degli ebrei a Salona è documentata dall'iscrizione *ILJu* 131 (vedi anche R. EGGER, *Von Römern, Juden, Christen und Barbaren*, «Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse» 247/3, Wien 1965). Nell'ambito della Dalmazia settentrionale vengono menzionati nel tardo impero commercianti ebrei a Segna (ALFÖLDY, *Bevölkerung*, 76); singoli ritrovamenti giudaici derivano dalla Bosnia nonché da Muć e Benkovac in Dalmazia (F. BULIĆ, *Jevrejski spomenici u rimskoj Dalmaciji i jevrejsko grobište u Solinu* [I monumenti ebrei nella Dalmazia romana e i sepolcro giudaico a Salona], in: *Izabrani spisi*, Split 1984, 529-536 ed E. MARIN, *Starokršćanska Salona*, 43). In Pannonia vi sono testimonianze della diaspora degli ebrei a Mursa (*ILJu* 1066; D. PINTEROVIĆ, *Mursa i njeno područje u antičko doba* [Mursa ed il suo territorio nell'antichità], Osijek 1978, 64 ss.; è menzionata una *proseucha*), a Intercisa (F. FÜLEP, *New Remarks on the Question of the Jewish Synagogue at Intercisa*, AArchHung 18 [1966], 93-98), la presenza degli ebrei anche a Solva (Esztergom), Aquincum, Savaria e Alberti-Irsa (G. RADAN, *Comments on the History of the Jews in Pannonia*, AArchHung 25 [1973], 265-278; THOMAS, *Religion*, 193; THOMAS, *Das frühe Christentum*, 256 ss.; cfr. anche FREY, *Corpus*, 675-679, Appendix, 64*; SOLIN, *Juden*, 761 s.).

[4] In base al materiale onomastico conservato si possono calcolare le seguenti parti della popolazione di origine orientale: per Sirmio circa 12% (vedi n. 1), per Poetovio 13,2% (vedi p. 270 n. 9); in Dalmazia la parte dei cognomi greci all'inizio del principato 15% e nel tardo principato addiritura 30% (ALFÖLDY, *Bevölkerung*, 194 n. 128) ed è rimasta così alta nella tarda antichità (A. MÓCSY, *ibidem*, 219; a causa della mino-

to riguarda la provenienza sociale si trattava soprattutto di commercianti e artigiani; minore era il numero di schiavi nell'amministrazione statale o di liberti di origine orientale. Di questa popolazione, che per origine, per lingua e per cultura aveva tutte le «predisposizioni» per la propagazione del cristianesimo, occorre tener conto in particolar modo quale potenziale fattore di diffusione della nuova religione. A questo punto è da sottolineare particolarmente l'influenza degli Giudei cristianizzati. Elementi di cristianesimo giudaizzante in questo territorio, attendibili ad Aquileia, molto probabili anche a Poetovio [5], fanno pensare per queste regioni a una diffusione molto precoce del cristianesimo misto al giudaismo. Non è probabile invece che vi svolgessero la loro attività missionari di professione (vera rarità già al tempo degli apostoli). Imprecisabile ma verosimilmente importante era il ruolo avuto dalle donne, come si può desumere da analogie con le altre regioni dell'impero [6]. In questo periodo il cristianesimo non era diffuso solo tra il ceto inferiore e medio ma anche tra la popolazione benestante e colta [7].

Un altro ceto della popolazione che venne relativamente presto a contatto con il cristianesimo era quello militare. Qui bisogna considerare in particolare due fatti: l'attiva partecipazione delle legioni pannoniche a tutte le più importanti spedizioni in Oriente – così si spiega l'origine orientale di alcuni soldati in servizio nelle unità militari in questo territorio [8] e specialmente la

re frequenza dei cognomi greci, bisogna ritenere la parte della popolazione greca alquanto più bassa dei rispettivi cognomi).

[5] Dulaey, *Victorin* I, 227-233.

[6] Harnack, *Die Mission*, 362, 377 s., 589 ss.; Vittinghoff, *Handbuch*, 270.

[7] Cfr. il caso di Poetovio (p. 349, n. 278), dove esistevano tra i cristiani anche *homines locupletes, credentes in dignitatibus collocatos...*; generalmente vedi Vittinghoff, *Handbuch*, 269 ss.

[8] Le legioni della Pannonia presero parte alla guerra di Nerone in Oriente, alla spedizione di Traiano contro i Parti, della guerra di Adriano in Giudea, della guerra di Vero con i Parti, alle guerre civili di Settimio Severo in Oriente e alla guerra di Gordiano con i Persiani (Mócsy, *Pannonia*, RE Suppl. 9 [1962], 626 ss.). Dalle spedizioni in Oriente le legioni riportarono in Pannonia molti militari orientali soprattutto per

presenza di unità militari dell'Oriente, originarie da ambienti in parte cristianizzati, come dimostra la presenza dei cristiani nell'esercito di Marc'Aurelio [9]. Bisogna notare che queste unità con una parte di soldati cristianizzati non si trattenevano unicamente nelle guarnigioni lungo la frontiera, ma in varie occasioni (e nell'agitato III secolo ve ne furono molte) vennero a contatto con le popolazioni delle città lungo il Danubio e nell'interno. Ovviamente non è possibile contare solo sull'esercito nell'organizzazione della missione. L'esercito era il pilastro della potenza dello stato, dal punto di vista ideologico la parte più ortodossa e conservatrice della società: queste caratteristiche saranno però attribuite all'esercito come organizzazione, e soprattutto al ceto degli ufficiali superiori, mentre al cristianesimo aderivano soprattutto i soldati semplici e gli ufficiali di grado inferiore [10]. Nel complessivo sviluppo del cristianesimo nelle suddette regioni il ruolo avuto dalla «missione» militare, procedente dagli accampamenti militari nelle regioni confinarie, non è neppur lontanamente paragonabile con quello dell'attività missionaria della popolazione civile procedente dalle grandi città all'interno dell'impero, veri centri di irradiazione del cristianesimo.

rimpiazzare le perdite degli uomini a causa delle guerre. Da Settimio Severo in poi molti militari condussero con sé da altre regioni, anche dall'Oriente, le mogli (cfr. BARKÓCZY, *The population...*, AArchHung 16 [1964], 289; sulla mobilità geografica nell'esercito romano in genere VITTINGHOFF, *Handbuch*, 22 ss.).

[9] Dalle epigrafi risulta documentata la presenza delle seguenti unità dell'Oriente: *Ala I Augusta Ityraeorum, Ala I Osrhoenorum sagittariorum, Cohors I Hemesenorum milliaria c.R. sagittariroum, Cohors I Augusta Ityraeorum sagittariorum, Cohors I milliaria nova Severiana Surorum sagittariorum Antiochensium* (MÓCSY, *Pannonia*, 619 ss.), nel Norico *Ala I Commagenorum* (ALFÖLDY, *Noricum*, 257). Tutte queste unità provenivano dall'ambito della Siria. Vedi anche M.P. SPEIDEL, *Legionaries from Asia Minor*, ANRW II, 7,2 (1980), 741 ss.

[10] Sui diversi punti di vista del rapporto tra il cristianesimo e l'esercito romano vedi HELGELAND, *Christians and the Roman Army*. Che i militari cristiani nel III sec. e agli inizi del IV fossero una realtà non lo dimostra soltanto un notevole numero di militari martiri nelle varie regioni dello stato (HELGELAND, *Christians and The Roman Army*, 777 ss., 820 ss.) ma sporattutto il canone 3 della sinodo di Arles del 314, firmatario del quale fu anche il vescovo aquileiese Teodoro, che vietava ai militari cristiani sotto minaccia di scomunica l'abbandono delle armi in tempo di pace (*CCSL* 148, 9 =

Tra la popolazione greco-orientale delle città (specialmente nell'esercito) come pure tra una parte della popolazione latina o latinizzata si diffuse verso la fine del II secolo e nel III il culto di varie divinità egiziane e orientali, Iside, Magna Mater, Juppiter Dolichenus e soprattutto il culto di Mitra [11]. Nel contesto della

SC 241, 48, con commento); vedi HELGELAND, *Christians and the Roman Army*, 805 s.; L.J. SWIFT, *War and the Christian Conscience I: the Early Years,* ANRW II, 23/1 (1979), 835-868, specialmente 860 ss.

[11] Sui culti orientali in Aquileia, in Istria e in Venezia vedi M.C. BUDISCHOVSKY, *Le cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Istrie et en Venetie*, AAAd 12 (1977), 99-123; V. JURKIĆ, *The Cult of Magna Mater in the Region of Istria*, «Živa antika» 25 (1975), 285-298; V. JURKIĆ, *Kontinuitet štovanja antičkih kultova u periodu učvršćivanja kršćanstva na području Istre*, AV 30 (1979), 208-217, specialmente 211 ss. (7 monumenti consacrati a Mitra); G. STACUL, *La grotta del mitreo presso S. Giovanni di Duino*, AAAd 10 (1976), 29-38. Per il Norico vedi la sintesi di ALFÖLDY, *Noricum,* 194 ss.; BUDISCHOVSKY, *La diffusion des cultes égyptiens d'Aquilée à travers les pays alpins*, AAAd 9 (1976), 207-227, specialmente 212 ss.; H. VETTERS, *Virunum,* ANRW II, 6 (1977), 336 ss.; R. NOLL, *Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url (Noricum)*, Wien 1980 (specialmente p. 131). Per il territorio sloveno V. KOLŠEK, *Pregled antičnih kultov na Slovenskem*, AV 19 (1968), 273-286, specialmente 279 ss.; KOLŠEK, *Epigrafski in reliefni paberki na Celjskem*, AV 37 (1986), 371 ss.; ŠAŠEL, *Dolihenov tempelj, zgrajen v Pretoriju Latobicorum leta 196*, «Kronika» 30 (1982), 191-193; *Opera selecta,* 220 s., 345-351; É. WILL, *Les fidèles de Mithra à Poetovio*, in: *Adriatica praehistorica et antiqua (Miscellanea G. Novak)*, Zagreb 1970, 633-638; I. TÓTH, *Das lokale System der mithräischen Personifikationen im Gebiet von Poetovio*, AV 28 (1977), 385-392; I. CURK, *Mitreji na Slovenskem. Kulturni in naravni spomeniki Slovenije* 31, Ljubljana 1972. Per l'area pannonica e balcanica vedi MÓCSY, *Pannonia*, 736 ss.; THOMAS, *Religion*, 185 ss.; B. PERC, *Beiträge zur Verbreitung ägyptischer Kulte auf dem Balkan und in den Donauländern zur Römerzeit*, Diss. München 1968; P. SELEM, *Egipatski bogovi u rimskom Iliriku*, «Godišnjak centra za balkanološka ispitivanja» (7) 9 (1972), 5-140, specialmente 28 ss.; IDEM, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine, partie en Yougoslavie,* Leiden 1980; L. ZOTOVIĆ, *Mitraizam na tlu Jugoslavije*, Beograd 1973, 23 (24), 44-60 (61-67), 75 ss. (99-104); G. HÖLBL, *Ausbreitung und Erscheinungsbild von Isis und Serapis im nördlichen Balkanraum*, in: *Spätantike und frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident* (ed. R. PILLINGER), Wien 1986, 45-56, specialmente 47 ss. Per la costa adriatica vedi J. MEDINI, *Rimska i orientalne religije na istočnoj obali Jadrana*, «Materijali» 12 (Zadar 1976), 186-207; vedi anche l'esauriente seppur incompleta bibliografia in: B.M. METZGER, *A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973 with a Supplement 1974-1977*, ANRW II, 17/3 (1984), 1259-1423 e le nuove revisioni: M. MALAISE, *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européens de l'Empire romain,* ANRW II, 17/3 (1984), 1629 ss., 1667 ss.; R. BECK, *Mithraism since Franz Cumont*, ANRW II, 17/4 (1984), 2002-2115; M. HÖRIG, *Iuppiter Dolichenus*, ANRW II, 17/4 (1984), 2136-2179; M. CLAUSS, *Cultores Mithrae,* Stuttgart 1992, 61-71, 128-140, 152-176; una breve sintesi offre anche BARTON, *Geschichte* I, 54-106.

diffusione di questi culti e della propagazione del cristianesimo si pone il problema del rapporto tra queste religioni, in primo luogo tra il mitraismo e il cristianesimo [12]. Il successo del culto di Mitra ha forse frenato la diffusione del cristianesimo in questi centri? Il mitraismo e il cristianesimo, è vero, sono eredi di un ambiente sociale simile e di affini tendenze religiose, tuttavia la loro somiglianza di contenuto è, nonostante alcuni tratti sorprendentemente comuni, solo apparente [13]. Gli appartenenti a queste erano pertanto, per estrazione sociale e per interessi, sostanzialmente diversi: al mitraismo (come confermano le iscrizioni) specialmente i soldati, gli impiegati statali ed i liberti in servizio statale [14], ossia coloro che erano in linea con l'ideologia statale di cui il culto di Mitra era parte essenziale [15]. Al cristianesimo aderivano invece soprattutto i civili di origine orientale, provenienti da quelle regioni nelle quali il mitraismo non aveva potuto attecchire [16]. Dal numero dei ritrovamenti è da ritenere che il mitraismo dalla fine del II secolo all'inizio del IV sec. fosse tra le religioni orientali il più solido movimento religioso nel Norico e in Pannonia, meno rilevante invece nell'ambito dell'al-

[12] La situazione delle ricerche è riportata da M. SIMON, *Mithra, rival du Christ?*, in: *Études Mithraiques* (ed. J. DUCHESNE-GUILLEMIN), Leiden 1978, 457-478; G. LEASE, *Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations*, ANRW II, 23/2 (1980), 1306-1332; BECK, *Mithraism* (come nella nota precedente); M. CLAUSS, *Mithras und Christus*, «Historische Zeitschrift» 243 (1986), 265-285; IDEM, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990, specialmente 175 ss.

[13] LEASE, *Mithraism*, 1315 ss.

[14] R. MERKELBACH, *Mithras*, Hain 1984, 153 ss.; BECK, *Mithraism*, 2093 s., il quale sottolinea che il ruolo della religione mitriaca nella società romana è troppo poco approfondita. Vedi anche J. HELGELAND, *Roman Army Religion*, ANRW II, 16/2 (1978), 1479 ss.; CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 42 ss.

[15] Il culto mitraico fu praticato da alcuni imperatori soprattutto nel III sec. (F. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig-Berlin 1923², 76 ss.; le ultime ricerche [BECK, *Mithraism*, 2094] segnalano la prudenza nella valutazione delle relazioni tra la religione mitraica e l'ideologia imperiale). Particolarmente dedito al culto di Mitra fu Galerio. In occasione della conferenza imperiale a Carnuntum nel 308 gli imperatori consacrarono un *sacrarium* al dio Mitra elevandolo a primo patrono dello stato (*fautor imperii*; vedi W. JOBST, *Provinzhauptstadt Carnuntum*, Wien 1983, 110, 172; Tav. 121). Cfr. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, 36 s.; *Cultores Mithrae*, 159.

[16] HARNACK, *Die Mission*, 939; CUMONT, *Die Mysterien*, con l'allegata cartina.

to Adriatico [17]. Dato il diverso contenuto e la diversa estrazione sociale, non si può affermare che il mitraismo abbia ostacolato la diffusione del cristianesimo impedendone l'attività missionaria o distogliendo i potenziali nuovi aderenti. Si arrivò certamente a un rapporto conflittuale tra il mitraismo ed il cristianesimo durante la persecuzione di Diocleziano. Galerio avrebbe istigato contro i cristiani il sacerdote di Mitra Teoteknos, che scrisse pure un pamphlet su Cristo [18]. Considerando che Galerio si tratteneva frequentemente nelle province dei Balcani settentrionali [19], si potrebbe dedurre che il conflitto si fosse esteso anche nella Pannonia Superiore e nel Norico, ossia nelle regioni sotto l'amministrazione di Galerio. Ma sono proprio i casi di Aquileia e di Poetovio a confermare che il cristianesimo potè affermarsi nonostante la forte presenza del culto di Mitra. Ad Aquileia si ha addirittura il caso di appropriazione dei simboli del culto mitraico (come riscontriamo in uno dei mitrei di Poetovio) in assunto cristiano [20]. I culti orientali non sono pertanto validi concorrenti del cristiane-

[17] Budischovsky, *Les cultes orientaux* (come nella n. 11), 122.

[18] Le fonti relative sono inattendibili. Theophanes, *Chronographia, A.M. 5794* (ed. De Boor, Lipsiae 1885, I, 9 s. = *PG* 108, 72; cfr. Anastasius, *Chronographia tripartita,* ed. De Boor in Theophanes, *Chronographia* II, 1885, 78) riferisce che il sacerdote Teoteknos istigò l'imperatore Galerio contro i cristiani. Teofane non dice che si tratta del sacerdote di Mitra (come spiega Cumont, *Die Mysterien*, 189) ma ammette questa interpretazione; dice infatti che Teoteknos compiva i riti nella grotta sotterranea (*ὑποδὺς τῷ ἄντρῳ*). Teofanes evidentemente riprese il dato piuttosto liberamente e in modo impreciso il dato fornito da Eusebius, *HE 9,2-4* (*SC* 55, 47 ss.) dove però Teoteknos è menzionato come funzionario dell'imperatore Massimino Daia (!) che avrebbe provocato la persecuzione dei cristiani in Antiochia (!) e che non sarebbe stato sacerdote di Mitra bensì di una variante orientale del culto di Giove (*Zeus Philios*). Con maggior precisione di Teofanes riprese da Eusebio Nicephorus Callistus, *HE 7,25* (*PG* 145, 1261).

[19] Barnes, *The New Empire*, 61 ss.

[20] R. Egger (*Ein altchristliches Kampfsymbol*, in: *Römische Antike und frühes Christentum* I, Klagenfurt 1962, 144-158) ha interpretato in questo senso il conflitto tra il gallo e la tartaruga, qual è rappresentato nella basilica teodoriana in Aquileia. Cfr. in proposito Menis, *Nuovi studi,* 8-13, 60; E. Jastrzebowska, *Les origines de la scène du combat entre le coq et la tortue dans les mosaïques chrétiennes d'Aquilée*, AAAd 8 (1975), 93-107; A. Carlini, *Senso figurale cristiano in un tema iconografico della basilica teodoriana di Aquileia alla luce della tradizione letteraria*, in: *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia* II, Roma 1979, 901-914.

simo, ma sono semplicemente suoi precursori e ad esso contemporanei. Il cristianesimo si affermò invece con maggior difficoltà nei centri conservatori soprattutto del contado, dove era radicato il culto delle divinità del luogo. Mentre le religioni orientali, eccettuata quella ebraica, non sopravvissero al IV secolo [21], i culti locali resistettero per tutto il V secolo ed alcuni sopravvissero, in veste cristiana, addirittura al cristianesimo antico [22].

Più importante della «concorrenza» con i culti orientali al tempo della persecuzione dei cristiani nel campo religioso fu il conflitto con la tradizionale religione romana, soprattutto con il culto di Giove. Il periodo della crisi dell'impero romano era nel contempo il periodo del rinascimento della religione romana: lo confermano numerose iscrizioni relative alla Pannonia (anche qui proporzionalmente alquanto meno per Poetovio), al il Norico e all'area nord-adriatica [23]. Erano stati proprio la tradizionale religione pagana e soprattutto il culto di Giove ad avere il ruolo principale nel conflitto con il cristianesimo e ciò si è riflesso anche nella polemica antipagana degli autori aquileiesi intorno al 400, soprattutto in Rufino [24]. Riflesso di questo ruolo di Giove poteva essere anche il suo ruolo nelle *passiones* conservate; nei testi in cui non appaiono solo gli *idola* ma si citano nominalmente le divinità

[21] Cfr. MERKELBACH, *Mithras*, 245 ss.; CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien,* 41 e 177 ss.; brevemente BRATOŽ, *Christianisierung*, 359 ss.

[22] Sui relitti del paganesimo nelle regioni alpine orientali vedi EUGIPPIUS, *Vita s. Severini 11,2* (*SC* 374, 208 ss.). Cfr. anche N. KURET, *Košuta - cervula*, AV 29 (1978), 495-504.

[23] G. ALFÖLDY, *Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms*, in: W. ECK (ed.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff* («Kölner historische Abhandlungen» 35), Köln - Wien 1989, 53-102 (ristampa in: G. ALFÖLDY, *Die Krise des Römischen Reiches*, Stuttgart 1989, 349-387). Mentre la parte delle iscrizioni dedicate alle divinità romane era in Pannonia di 80% (a Giove 27%), nel Norico di 65% (oss. 22%), nel circondario di Poetovio per tutti i culti era minore (49%), per Giove in entrambe le province mediamente del 26%. Cfr. M. BELAK, *Med Nutricami in Mitro - Between the Nutrices and Mithras*, in: B. LAMUT, *Ptujski arheološki zbornik*, 233, 238. In Aquileia la proporzione è simile a quella delle province occidentali (alle divinità romane sono dedicate circa l'80% delle iscrizioni dedicatorie; cfr. *IA* 3, 1337 ss.).

[24] *Expositio symboli 9* (*CCSL* 20, 146 s.); cfr. R. BRATOŽ, *Christianisierung*, 347 s.

occupa il ruolo principale Giove, ossia emerge l'aspetto polemico contro le tradizionali immagini religiose romane, mentre non appaiono mai Mitra o altre divinità orientali [25].

L'appartenenza etnica dei primi cristiani in questo territorio era indubbiamente quella greco-orientale. La lingua dei primi cristiani era certamente quella greca. Resti del più antico periodo «greco-orientale» del primo cristianesimo sono riscontrabili negli scritti di Vittorino di Poetovio, per quanto riguarda sia la lingua sia il contenuto [26].

È pressoché impossibile determinare con certezza l'origine etnica e sociale del cristianesimo nei singoli centri: qui si incrociano infatti diversi influssi per cui non è possibile accertare il primato temporale di un determinato influsso. Occorre valutare anche le differenze tra la parte orientale e quella occidentale del territorio preso in esame. A Sirmio e altrove in Pannonia riscontriamo forti influssi del cristianesimo dell'Asia Minore e vi sono evidenti influssi anche della Siria, ciò che conferma la diffusione del cristianesimo per via terrestre dall'Asia Minore e dalla Macedonia [27]. Il cristianesimo nel meridione e in occidente, a Salona e ad Aquileia, rispecchia un conglomerato d'influssi. In Aquileia c'è un forte influsso del primitivo cristianesimo egiziano, agli inizi indubbiamente prevalente, accanto ai più deboli influssi siriaci e ai più notevoli africani e romani; a Salona prevalgono elementi protocristiani siriaci ed egiziani [28]. Non a caso si riscontra nel maggior centro di questo territorio, a Poetovio (che giace all'incrocio di queste vie della missione), un riflesso di tutti questi influssi. Gli

[25] Giove compare in quattro leggende tracie (Primus e Marcus; Apollinaris; Euphemia e Tecla; Sergius e Bacchus; vedi Tavola 2 alla p. 158 ss.), nella leggenda di Germano da Pola e in due leggende aquileiesi (Cantius, Cantianus, Cantianilla; Felix, Fortunatus). Accanto a Giove si menziona anche Ercole (Hilarius e Tatianus in Aquileia; Primus e Marcus a Trieste), Apollo (Germanus di Pola, Primus e Marcus), Marte (Maximilianus di Celeia), Mercurio, Giunone e Minerva (Primus e Marcus).

[26] Cfr. supra p. 314 n. 156 e p. 352 n. 291; Dulaey, *Victorin* I, 231 ss.

[27] Harnack, *Die Mission*, 487.

[28] Vedi pp. 39 s. nn. 32 ss.

scritti di Vittorino contengono elementi del cristianesimo dell'Asia Minore, siriaco-palestinese (con il punto di partenza proprio in Antiochia e in Gerusalemme) e più deboli elementi del cristianesimo egiziano ed africano accanto a forti elementi romani e occidendali [29]. A Poetovio confluivano evidentemente le vie della missione terrestre dall'Oriente e quella marittima-terrestre da Aquileia [30].

A causa di influssi così diversi si riscontrano pochi tratti comuni caratteristici per l'intero territorio. Tali caratteristiche sono: elementi di concezione giudaico-cristiana (Aquileia, Poetovio, ritrovamenti archeologici della Pannonia del periodo posteriore) [31], la concezione della discesa di Cristo agli inferi per redimere le anime dalle pene infernali e la concezione, che si collega a questa, della vittoria di Cristo sulla morte (εἰς τὸν ᾅδην καταληλυθέναι rispettivamente *descendit in inferna*; Aquileia, Poetovio, la zona di Stridone, Sirmio) [32], la concezione secondo cui Dio Padre assunse Cristo in cielo (assunzione) e non vi ascese (ascensione), che rende passiva la parte di Cristo nell'ascesa verso il cielo (Poetovio, Sirmio, ma non Aquileia) [33], elementi prevalenti del vangelo

[29] Cfr. pp. 322 ss.

[30] Mentre per quel che riguarda l'Istria e il Norico si può giustamente ritenere che, dati la posizione delle regioni, i diversi influssi e le reminiscenze storiche delle leggende, la religione cristiana vi si propagasse da Aquileia, sull'origine del cristianesimo in Pannonia le opinioni divergono. Gli studiosi ungheresi danno la precedenza alla via missionaria occidentale. NAGY, *A Pannoniai,* 13 riteneva che fosse stata Ravenna il centro di irradiazione della missione verso la Pannonia. THOMAS (*Religon*, 193 ss.; *Das frühe Christentum*, 260 ss.) riteneva che il cristianesimo vi si propagasse da due direzioni: il cristianesimo primitivo «ortodosso» da Aquileia nella Pannonia meridionale, il successivo «eretico» (arianesimo) invece appena dal terzo decennio del IV sec. in poi dall'Oriente. L'influsso di Aquileia in Pannonia era indubbiamente più forte di quello di Ravenna; si tratta infatti di una città più vicina e più grande e con una comunità cristiana più consistente di quella di Ravenna. Sul molto discusso ruolo di Sirmio cfr. BRATOŽ, *Die Geschichte*, 492 ss.

[31] Il simbolismo giudaico-cristiano del numero sette che si riscontra in Vittorino di Poetovio (vedi pp. 306 s., n. 129) si riflette anche nei vasi liturgici del V sec. scoperti nella località di Kismákfa presso Vasvâr con inciso il sole con sette raggi come simbolo di Cristo e sette pesci (vedi THOMAS, *Das frühe Christentum*, 273 s.).

[32] Cfr. pp. 130 ss., nn. 284-290; pp. 345 s., n. 267.

[33] p. 353 s., n. 298.

secondo Giovanni che come fondamento della catechesi prevaleva sempre di più sul vangelo secondo Matteo [34].

La nostra conoscenza degli inizi del cristianesimo nell'ambito territoriale dell'alto Adriatico e della Pannonia sarebbe sostanzialmente migliore se, oltre alle fonti relativamente ricche riguardanti Aquileia e Poetovio, si fossero conservate più numerose quelle riguardanti lo spazio pannonico-orientale. Particolarmente grave è la perdita del commentario al simbolo della fede, scritto verso la metà del IV secolo (ossia mezzo secolo prima di quello di Rufino) dal vescovo di Sirmio Fotino: il quale pur essendo, secondo l'osservazione di Rufino, tendenzioso [35], conteneva con molta probabilità copiosi dati in base ai quali sarebbe possibile conoscere lo sviluppo dogmatico e storico del cristianesimo in Pannonia nell'epoca precostantiniana. Di contenuto piuttosto modesto il commentario di Niceta da Remesiana [36], alquanto anteriore a quello di Rufino – originario quindi delle vicinanze a sud-est della Pannonia (Dacia mediterranea) – non può neppure approssimativamente compensare questa perdita.

I frequenti contatti di questo territorio praticamente con tutti i più importanti centri di irradiazione del cristianesimo fecero sì che neppure qui il cristianesimo si sottraesse ai conflitti locali. Al riguardo esistono alcune fonti posteriori e indirette, tuttavia attendibili: la formula del simbolo della fede aquileiese con le caratteristiche aggiunte antieretiche, e in particolare gli scritti di Vittorino di Poetovio. Da queste fonti si deduce che i cristiani di questo territorio conoscevano il pericolo derivante dal marcionismo, dal patripassianismo, dallo gnosticismo, dall'ebionitismo,

[34] Sui tipici elementi della teologia giovannea nella chiesa aquileiese vedi p. 126 sopra; Menis, *La cultura teologica*, 510 s.; sull'influsso della teologia giovannea su Vittorino di Poetovio vedi p. 354, n. 299 (tuttavia cfr. n. 274 alla p. 348).

[35] *Expositio symboli 1* (*CCSL* 20, 133,15 ss.): *Equidem comperi nonnullos inlustrium tractatorum aliqua de his pie et breviter edidisse. Photinum vero hereticum scio eatenus conscripsisse, non ut rationem dictorum* (scilicet symboli) *audientibus explanaret, sed ut simpliciter et fideliter dicta, ad argumentum sui dogmatis traheret...*

[36] *De symbolo*, ed. A.E. Burn, Cambridge 1905, 38-54.

dal manicheismo e dal montanismo [37]. Nel terzo secolo occorre addirittura presupporre l'esistenza di alcune di queste eresie in certe comunità cristiane: il patripassianismo, lo gnosticismo, forse anche il marcionismo ed il manicheismo ad Aquileia [38], il manicheismo a Salona [39], lo gnosticismo, il marcionismo ed il patripassianismo a Poetovio [40]. Tutte queste eresie ebbero però uguale sorte: sparirono infatti come inattuali e dogmaticamente superate (all'infuori del manicheismo) alla fine del IV secolo o agli inizi del

[37] RUFINUS, *Expositio symboli 37* (*CCSL* 20, 172 s.) nel frammento eresiologico enumera e respinge le seguenti eresie e scismi antecedenti all'arianesimo: marcionismo, gnosticismo (Valentino), ebinonitismo, manicheismo, eresia di Paolo di Samosata, donatismo, novazianismo, alcuni precetti di Origene (che divennero sospetti appena nel sec. IV; cfr. KELLY, *Rufinus*, 142 ss.). Il frammento di Rufino è la dimostrazione del fatto non solo che queste eresie erano conosciute ad Aquileia ma anche che i neofiti, a cui era destinato questo scritto, venivano espressamente avvertiti del loro pericolo. Non dimostra però che tutte queste eresie esistessero effettivamente ad Aquileia, sebbene non si possa escludere la probabilità dell'esistenza di almeno alcune di queste, soprattutto per il fatto che il contemporaneo di Rufino, Cromazio, menziona polemicamente tre di queste eresie: il patripassianismo e il manicheismo (*Tractatus 24,3*; *CCSL* 9 A, 309,21 s.) ovvero il manicheismo ed il marcionismo (vedi p. 136 n. 309; tutte le altre menzioni delle eresie negli scritti di Cromazio sono generiche oppure polemicamente rivolte contro l'arianesimo nelle varie forme). Due diversi autori press'a poco contemporanei dell'ambito territoriale dacio-mesico, quindi delle vicinanze sudorientali della Pannonia, ci descrivono le condizioni di queste regioni. NICETA de Remesiana, *De symbolo 10* (ed. A.E. BURN, 48) menziona il manicheismo, il marcionismo ed il montanismo; nello scritto *De ratione fidei 2* (ed. cit., 11) menziona il patripassianismo; nello scritto *Instructio ad competentes, 1,3,10; 3,1,4-5* (ed. K. GAMBER, *Textus patristici et liturgici* 1, Regensburg 1964, 27, 43 s.) menziona il manicheismo ed il patripassianismo. L'autore anonimo degli scolii del concilio d'Aquileia del 381 (*Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée (Maximini dissertatio) 49* [ed. R. GRYSON, *SC* 270, 240] = *Scholia Arriana in concilium Aquileiense 29* [ed. R. GRYSON, *CCSL* 87, 162]) menziona il manicheismo, il marcionismo, il montanismo, il patripassianismo, il donatismo, il novazianismo, il paulinianismo, oltre alle eresie del IV sec. (vedi anche J. ZEILLER, *Le Montanisme a't'il pénétré en Illyricum?,* RHE 30 [1934], 847-851). In base a queste menzioni è giusto pensare che almeno alcune di queste eresie fossero presenti nell'area nordadriatico-danubiana.

[38] Cfr. pp. 125 ss.

[39] F. BULIĆ, *Scavi nella basilica episcopalis urbana a Salona durante gli a. 1905 e 1906*, «Bulletino di Archeologia e Storia Dalmata» 29 (1906), 134 ss.; l'autore data la presenza dei manichei a Salona appena dopo la loro cacciata da Roma nel 444 (JAFFÉ, *Regesta* I, Lipsiae 1885, 60 n. 405), il che ci sembra piuttosto tardivo nei confronti degli altri dati. Vedi anche F. CUMONT, *Une inscription manichéenne de Salone*, RHE 9 (1908), 19 s.; LECLERCQ, *Dalmatie*, DACL 4/1 (1920), 100 s. e ultimamente *ILJu* 2245 (con la datazione alla metà del IV sec.).

[40] Cfr. pp. 337 ss.

V. Se ne sono conservate solamente aggiunte «difensive» nel simbolo di fede aquileiese, frecciate polemiche negli scritti di Vittorino e note polemiche negli scrittori posteriori. Problema a se stante è il comportamento provocatorio («montanistico») di alcuni martiri al tempo della persecuzione di Diocleziano (per esempio Anastasio di Salona, Giusto di Trieste; nella forma di autodenuncia anche Floriano di Lauriaco), che rivela una diversa concezione del ruolo del martirio tra i primi cristiani [41].

Sul numero dei componenti delle più antiche comunità cristiane non possediamo alcun dato: tutte le valutazioni si basano su ipotesi [42]. Solamente tre unità, due delle quali nelle città più grandi (Aquileia, Poetovio) e una nella città minore (Parentium) raggiunsero nella seconda metà del terzo secolo lo sviluppo di un episcopato organizzato monarchicamente, mentre le rimanenti comunità erano guidate ancor sempre dai presbiteri [43]. Tutte le comunità si venivano formando nelle città: il cristianesimo era nel contado (eccettuato quello suburbano) evidentemente sconosciuto o quantomeno insignificante. Nulla si sa del modo con cui si svilupparono i contatti tra le primitive comunità cristiane in questo territorio. Tuttavia una tarda e poco attendibile testimonianza, secondo cui il secondo vescovo di Aquileia Ilario (degli anni settanta del III secolo) era originario della Pannonia (quindi coetaneo e concittadino di Vittorino), mentre il suo secondo successore, Crisogono II, del tempo di Diocleziano, era invece originario della Dalmazia (entrambi i nomi sono greci!) [44], rispecchia uno

[41] Cfr. JANSSENS, *Il cristiano*, 411-416.

[42] Sulla valutazione (ipotetica) del numero degli abitanti di una città (*civitas*) nell'impero romano mediamente tra i 2000 e 10.000 abitanti (cfr. VITTINGHOFF, *Handbuch*, 197) con una nuova (ipotetica) parte del 5% di cristiani (cfr. HARNACK, *Die Mission*, 952), le comunità cristiane avrebbero raggiunto dai 100 ai 500 membri. Cfr. Cap. III, n. 25.

[43] Cfr. VITTINGHOFF, *Handbuch*, 269.

[44] Vedi p. 69, n. 104 b. L'occupazione della cattedra vescovile del pannoniense Ilario ad Aquileia è posta da DANDOLO, *Chronica, A. 276 ss.* (p. 25 s.) negli anni 276-283/4 e del dalmatino Crisogono II negli anni 295-303/4 (p. 27 s.).

spirito cosmopolita ed una significativa apertura di queste comunità cristiane, tra le quali non avveniva solamente lo scambio di idee ma anche di persone.

Non essendosi in questo periodo ancora definite territorialmente le diocesi non si può parlare ancora di appartenenza ecclesiastico-politica a questo o a quel centro di irradiazione del cristianesimo, organizzato in diocesi, o a qualsivoglia gerarchia di questi centri [45]. Si può parlare unicamente di aree d'influenza, l'estensione delle quali dipendeva dai rispettivi centri di irradiazione. Ma neppure queste aree d'influenza erano omogenee, essendosi formate a volte indipendentemente dall'amministrazione statale romana.

[45] Pur non avendone alcuna prova nelle fonti R. EGGER, *Die Christianisierung der pannonischen Provinzen*, in: *Festschrift B. Saria,* München 1964, 14 sosteneva per questo periodo nell'area pannonica che «indubbiamente tutte le diocesi appartenevano alla metropoli di Aquileia». Sirmio e Aquileia diventano sedi metropolitane solo un secolo più tardi, ossia nell'ultimo terzo del IV sec. (BRATOŽ, *Die Entwicklung*, 156; *Die Geschichte*, 520 ss.).

APPENDICE

Passio sanctorum Hermachorae et Fortunati

La *Passio sanctorum Hermacorae et Fortunati* è notificata anche in due manoscritti del monastero cistercense di Stična nella Carniola inferiore, i quali nelle ricerche fin qui condotte sono rimasti pressoché inosservati. Il manoscritto più vecchio, degli anni 1179/1180, si conserva nella Biblioteca Nazionale Austriaca di Vienna [1], quello più recente (della prima metà del sec. XV) invece nella Biblioteca Nazionale e Universitaria di Lubiana [2]. Entrambi i manoscritti riportano – così come il *Codex latinus Monacensis 22242* (della seconda metà del sec. XII [3]), la variante della leggenda che abbiamo contraddistinto con I,c (= *BHL* 3840). La variante principale (I,a = *BHL* 3838) era conosciuta soprattutto dopo la pubblicazione negli *Acta sanctorum* (in base a due manoscritti e dall'*editio princeps* dell'anno 1480 [4]), e negli ultimi tre de-

[1] Cod. 649, ff. 226v - 228v. J.H. Hermann, *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich* 8/2. Leipzig 1926, 287 ss.; J. Gregorič, *Literarnokulturna dejavnost cistercijanov na Slovenskem*, in: *Redovništvo na Slovenskem* 1, Ljubljana 1984, 63 e soprattutto N. Golob, *Srednjeveški kodeksi iz Stične. XII. stoletje*, «Monumenta Slovenica» IV, Ljubljana 1994, 190 s.

[2] Cod. 141, ff. 94v-101v. M. Kos, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, 44 (Ms. 24 [141]); *Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani. Katalog rokopisov*, Ljubljana 1980, Ms. 141.

[3] Cfr. AB 17 (1898) 97-122, specialmente 112 n. 186.

[4] Jul. 3 (1867) 240E - 244D. Questa edizione si basa su *Maximiner Passionale* (ora Stadtbibliothek Trier, Ms. 1151/455, ff. 142-145 [147-150]), *Codex Reginense Lat. 539* (il cosiddetto manoscritto n. 13 della regina svedese; ringrazio il prof. C. Scalon per l'informazione) e sull'*editio*

cenni anche dopo la pubblicazione critica del testo n. 4 della Biblioteca Guarneriana (San Daniele del Friuli) [5], essa è riportata anche dal *Codex XXI* nel Museo Archeologico di Cividale [6]. La variante I,c si differenzia dalla variante principale nel capitolo introduttivo (la cosiddetta leggenda di s. Marco) [7], mentre nella continuazione (cap. 5-22) le differenze dalla variante principale sono minime. Relativamente all'origine dei manoscritti della variante I,a – Stična e München – si potrebbe ritenere che questa versione prevalesse nell'area orientale del patriarcato e nella vicinanza settentrionale, mentre i manoscritti del Friuli (San Daniele e Cividale), di Roma e di Treviri riportano la versione principale (I,a). Nella pubblicazione della versione I,c seguiamo il manoscritto più vecchio di Stična, conservato nella Biblioteca Nazionale dell'Austria essendo il secondo manoscritto di Stična (di Lubiana) [8] inesatta trascrizione del primo. Nell'apparato critico del testo riportiamo solo le principali differenze tra il testo viennese ossia tra il testo di Lubiana ed il *Cod. lat. Monacensis 22242*. Essendo questo testo dal 5° al 22° capitolo uguale a quello della variante principale (*BHL* 3838), riportiamo anche le differenze tra il nostro testo e quelle contenute nell'*AA SS*, Cod. 4 di San Daniele (secondo l'edizione critica del testo di Menis) ed il Cod. XXI di Cividale [9] (illustrazione n. 21).

princeps curata da Mombritius nel 1480. Questa edizione non teneva conto del manoscritto n. 4 della Biblioteca Guarneriana di San Daniele del Friuli (MENIS, *La «Passio»*; il testo arriva solo al cap. 13°; per il manoscritto del tardo XII sec. vedi *La Guarneriana. I tesori di un'antica biblioteca*, a cura di L. Casarsa, A.G. Cavagna, M. D'Angelo, A. Ganda, G. Mariani Canova, U. Rozzo, C. Scalon), S. Daniele del Friuli 1988, 91-91).

[5] VALE, *I santi*. 14-19 (prima edizione); MENIS, *La «Passio»*, soprattutto 22-38.

[6] Cod. XXI, 104r - 113r; cfr. SCALON, *Due codici*. 49 (n. 17); SCALON - PANI, *I codici*, 137. Per i due manoscritti cividalesi più tardi - Cod. X, 23v-27v (XV sec.) e Cod. XI, 35r-41r (XIV sec.) - vedi SCALON - PANI, *I codici*, 100, 106.

[7] Cap. (4), (5), (1), (3). Nella enumerazione dei capitoli seguiamo la pubblicazione in *AA SS*.

[8] Pubblicata da F.M. DOLINAR e R. BRATOŽ in «Acta Ecclesiastica Sloveniae» 8 (1986), 337-346.

[9] La variante II (*BHL* 3841) è nota solamente in base a un manoscritto (Cod. Namur 53, 61°) pubblicato in *AB* 2 (1883), 311-316; la traduzione tedesca è

21b. Leggenda dei ss. Ermacora e Fortunato. Manoscritto della *passio*: Trier, Stadtbibliothek, ms 1151/455, f. 142 (147r; *incipit*)

21c. Leggenda dei ss. Ermacora e Fortunato. Manoscritto della *passio*: Lubiana, Narodna in univerzitetna knjižnica», ms141, f. 101v (*explicit*; codice proveniente dal monastero di Stična, XV secolo)

Segni diacritici e abbreviazioni:

+	aggiunta
<	eliminazione
L	Ljubljana, Narodna in Univerzitetna knjižnica, *Ms. 141, 94v-101v*
M	*Codex latinus Monacensis 22242,87v - 91r*
C	Cividale, *Cod. XXI,104r - 113r*
AA SS	*Acta Sanctorum*, Jul. III (1867) 240 E - 244 C
Menis	MENIS, *La «Passio»*

Incipit passio sanctorum Hermachore et Fortunati [a]

(4.) Si quis unanimitatem sanctorum martyrum contempletur [b], non solum eos pro suis passionibus contemplatur, verum etiam de fidei firmitate atque immobili [c] et inconcussa eorum caritate, quam [d] semper ad [e] invicem servaverunt, se edificans [f]; poterit se etiam commendare [g], ita quoque propter Deum convenienter custodire dilectionis fidem, ut in nullo se penitus ledere arbitrentur [h10].

(5.) Temporibus apostolorum [i] crescebat cottidie christianorum fides, crescebat in verbo Domini, crescebat etiam in caritate [j] ab adolescentia ipsorum usque ad venerandam etatem, non aliud exercentes nisi orationibus cum ieiuniis vacantes, semper quae [k] Dei erant meditabantur. Sed Dominus qui eos in una cari-

[a] Incipit prologus in passionem s. Ermachoris martiris *M* Incipit vita sanctorum martirum *L* [b] contemplatur *AA SS* [c] de immobili *M* [d] charitate qua *AA SS* [e] < ad *AA SS* [f] se aedificat *AA SS* [g] se etiam commendare poterit *AA SS* [h] se diabolum penitus ledere abitretur *M* laedere arbitretur *AA SS* [i] < temporibus apostolorum *M* [j] karitate *M L* charitate *AA SS* [k] que *L*

di EGGER, *Der heilige Hermagoras*, 28-43, mentre la traduzione italiana con il confronto con il codice di San Daniele è di MENIS, *La «Passio»*, 22-48.

[10] L'introduzione segue l'ultima parte del cap. 4 dall'*AA SS* (241-C).

tate coniunctos semperque gubernando custodivit [l], ipse etiam et a passionis gloria non separavit [11].

(1.)[m] Predicante igitur beato Petro apostolo apud urbem Romam [n] verbum Domini nostri Iesu Christi et per universum orbem terrarum, postquam altercatus est una cum beato Paulo apostolo [o] cum Symone mago ante Neronem imperatorem in urbe Roma propter nomen Domini nostri Iesu Christi [12], imperante illis diebus Nerone praefato principe [p] in Roma [q], beatissimi apostoli Petrus et Paulus passionem suscipientes, cum martyrii corona ad Dominum migraverunt. Audientes itaque apostoli [r] de [s] beatissimorum Petri et Pauli obitu [t], beatum Marcum evangelistam Romam transmiserunt, ut eos, quos Petrus per eloquium [u] Dei ad Christi perduxerat fidem, ipse eos suo confortaret verbo. Qui cum venisset in urbem Romam [v] et praedicare cepisset, universus populus, qui propter passionem beatissimi Petri apostoli tristis erat, viso beato Marco nimio gaudio sunt repleti [13].

[l] conjunctos semperque gubernatos, quos custodivit *AA SS* conuinctos semperque gubernatos custodivit *Menis* [m] + Incipit passio *M* [n] < apud urbem Romam *M* [o] < apostolo M [p] < praefato principe *M* [q] Romae *M* [r] alii apostoli *M* [s] < de *L* [t] obitum *L* [u] eloquentiam *L* [v] in urbem Romam plurimi eum praedicantem audierant... propter beatissimum Petrum tristi animo erant, viso sancto Marco nimio gaudio repleti sunt *M*

[11] Il capoverso è – senza *temporibus apostolorum* – pensiero introduttivo nel 4° cap. secondo il manoscritto di San Daniele (*Menis* 26). In forma abbreviata – senza *ab adolescentia...in una caritate* – è questo l'introduzione al 5° cap. dall'*AA SS* (241-C).

[12] Il duello verbale tra Simone Mago e l'apostolo Pietro è presente nei cosiddetti *Acta Petri et Pauli 37-39*. In base a questo testo apocrifo comunicano in merito: EUSEBIUS, *HE 2,14,5-6*; HIERONYMUS, *De viris illustribus 1*; SULPICIUS SEVERUS, *Chron. 2,28* e *Liber pontificalis 1 (Petrus), 4*. Sul tema vedi A. FERREIRO, *Simon Magus: The Patristic-Medieval Tradition and Historiography*, «Apocrypha» 7 (1996), 147-165.

[13] Il capoverso (1) è la versione molto alterata del 1° cap. della *BHL* 3838. È omesso l'episodio con Ataulfo mentre rappresenta novità la citazione del *martyrium Petri et Pauli.*

(3.) Cum autem [z] ibidem moratus [a] esset plurimis annis, egrediens ab urbe cepit per civitates et per omnem locum verbum Domini praedicare, ubi etiam plurimum [b] populum Deo [c] acquisiuit [14]. Veniens autem in civitatem Aquilegiam [d], que est ex civitatibus Italiae prima, multos ad fidem Christi adduxit, baptizans eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Cumque ibidem plurimo permaneret tempore, voluit iterum Romam reverti. Universus vero populus non permittebat eum exinde ambulare quoquam. Qui confortans animos eorum ordinavit eis episcopum beatissimum Hermachoram [15].

5. Qui beatissimus episcopus [e] Hermachoras cepit ipse [f] praedicare verbum Domini nostri Iesu Christi plenus Spiritu sancto, et per orationem ab obsessis demonia [g] eicere corporibus, infirmos sanare et cecis facto Christi signaculo super oculos eorum visum reddere [h]. Concurrebant enim ad sanctum Hermachoram episcopum omnes Italiae provincie [i] populi videntes eius mirabilia, quia per eum sancta multiplicabatur fides [j], paganorum autem insania confundebatur [16].

6. Eodem vero tempore imperante Nerone in urbe Roma et praefecturam [k] agente Agrippa, qui fuit filius fratris ipsius Nero-

[z] < autem *M* [a] < moratus *L* [b] universum populum [c] Domino *M L* [d] apud civitatem Aquileiam quae est ex Italiae civitatibus prima, multi in Christo crediderunt et baptizati sunt a beato Marco in nomine Domini nostri Iesu Christi *M* [e] < episcopus *M* [f] < ipse *M* [g] daemonia ab obsessis corporibus *M C* [h] reddebat *M* [i] provintiae *M* [j] fides christianorum *M* [k] praefecto agente *M C*

[14] Gli altri manoscritti non riferiscono sull'apostolato di Marco fuori Roma.

[15] Cap. (3) riporta una descrizione molto abbreviata dell'operato di Marco in Aquileia (Cap. 1-4). Non viene menzionata la guarigione di Ataulfo, la consacrazione a vescovo di Marco da parte di Pietro e la missione di Marco *ad civitatem Tergestinam...et per alias civitates*, nonché la consacrazione di Hermagora a *prothon episcopus provinciae Italiae* a Roma.

[16] Cap. 5 della nostra versione è la seconda parte del cap. 5 secondo *AA SS* ossia cap. 4 secondo *M* (26). Nel relativo

nis [l], tunc in Aquilegensem [m] civitatem direxit Sevastum [n] nomine praesidem, ut in eadem civitate [o], ut diximus, praefecturam [p] amministraret. Qui cum venisset et ingressus esset [q] civitatem, universus populus occurens [r] vociferabat clamans, sicut est solitum quasi iudicibus. Alia autem die sedente eo pro tribunali, postquam inmundas hostias obtulissent demonibus [s] sacerdotes ydolorum, suggesserunt [t] de beatissimo Hermachora dicentes: «Subveni, domine praeses, quoniam deorum cultura desolata est [u] per virum quendam, qui suam per [v] magicam artem et verborum seductionem omnem populum a diis inmortalibus separavit, praedicando [z] illum, qui a Iudeorum populo in Iudea est interfectus. Quem tu si [a] dimiseris, omnes separat a sacrificio ydolorum [b]. Et si hoc notum factum fuerit [c] principi, incipies tu in magna culpa haberi apud eum. [d]» Hoc [e] autem audiens Sevastus [f] praeses fremuit nimis sicut leo et praecepit ut plurima turba militum urbem ingrederetur et eum cum magna admiratione ad suum praesentari auditorium.

7. Hoc audito [g] sanctus Hermachoras episcopus dixit omni clero: «Viri fratres, ingemiscamus ad Dominum, quoniam ecce appropinquaverunt persequentes nos. Oremus itaque, ut diabo-

[l] Herodis *M AA SS* [m] Aquileiensem *M AA SS* [n] Sebastum *M* [o] eam civitatem *M* [p] < praefecturam *M C* [q] est *L* [r] universi populi occurentes et vociferantes clamabant, sicut solitum est *M C* occurens universus populus *L* [s] daemonibus ... idolorum *M* [t] et suggesserunt *M* [u] templa deorum desolata sunt *M C* templa deorum destruuntur *AA SS* templa deorum desolata sint *Menis* [v] qui per suam *M C* [z] predicans *M* [a] si tu *M C* [b] deorum *M C AA SS Menis* [c] hoc notum fuerit *M AA SS* [d] in magna culpa apud eum inveniri *M C Menis* invenire *AA SS* [e] haec *M AA SS* hec *Menis* [f] Sebastus *M* [g] hoc autem audito *M*

passo in *AA SS* e *Menis* il cap. 5 continua: *a passionis gloria non separavit. Qui beatissmus episcopus Hermachoras...*

lus [h], qui sicut leo [i] circuit querens quem devoret, elisus ac prostratus iaceat sub pedibus nostris. [j]» Cumque universi orarent ad Dominum, beatissimus Hermachoras hanc fudit orationem ad Dominum, dicens: «Domine Deus omnipotens, unigeniti Filii tui Domini nostri Jesu Christi pater misericors [k], qui non memoras [l] iniquitatem populi tui, qui vis penitentiam peccatoris, ut convertatur a via sua iniusta et vivat in tua voluntate. Christe Jesu, qui duodecim apostolos coronasti et misisti eos in hunc mundum praedicare [m], te provisorem et salvatorem animarum nostrarum [n], te deprecor, Patrem omnipotentem et Filium tuum Iesum Christum Dominum nostrum [o], qui omnipotens [p] es ad salvandas animas servorum tuorum in te confidentium. Libera nos a persequentibus nos, ut non dicant: 'Ubi est deus eorum?' [17] sed da, Domine Iesu [q], misericordiam [r] servis tuis, ut confundantur inimici nostri et cognoscant, quia tu es Deus, qui confringis [s] cervices peccatorum». Cumque orasset ad Dominum, impetum facientes milites [t] comprehenderunt sanctum Hermachoram episcopum et ferro vinctum adduxerunt[u] ad Sevastum [v] praesidem.

[h] dyabolus *L* [i] < sicut leo *L* quoniam ecce appropinquat diabolus, qui sicut leo, circuit, quaerens quem devoret; ut elisus... *AA SS* [j] sub nostris pedibus *C* + superatus *M* [k] unigeniti Jesu Christi filii tui Pater misericors *M C AA SS Menis* + exaudi nos *M* [l] memoraris *M* [m] in seculum istud praedicare Evangelium *AA SS* in seculum istud predicare *M C Menis* [n] nostrarum + exaudi nos *M* [o] Dominum nostrum Iesum Christum *L* < Dominum nostrum *M C AA SS Menis* [p] potens *M C* qui potens es animabus servorum tuorum in te confidentium opitulari *AA SS*, qui potens es ad salvandas animas servorum tuorum in te confidentium opitulari *Menis* omnipotens es et ad salvandas *L* [q] + Christe *M L AA SS Menis* [r] misericordiam tuam *AA SS* unam(?) *Menis* [s] < Deus *M AA SS Menis* quoniam tu es, qui confringis *AA SS* quoniam tu es qui confinges *Menis* [t] inimici *AA SS* [u] perduxerunt *M C AA SS Menis* [v] Sebastum *M*

[17] Ps. 115 (113 B), 2.

8. Qui cum fuisset perductus, dixit [z] praeses: «Quae est tua audatia, ut iniuriis [a] deorum dearumque nescio qua arte et seductione [b] verborum omnem populum a diis inmortalibus separas [c], praedicans illis [d], qui a Pilato est crucifixus, propter quem et Petrus similem accepit penam in urbe Roma? Aut nescis, quia tale accepi praeceptum, ut si invenero viros ac mulieres in hac perseverare vanitate, diversis eos generibus tormentorum affligam? Quod et si tu in hac perseveraveris insania, in te correptionem [e] omnium quos in [f] te aggregasti faciam, ut per te discant omnes veneranda nomina [g] deorum venerari [h], sicut et omnes faciunt provinciae». Beatissimus Hermachoras episcopus elevans oculos suos in celum, facto signaculo Christi in fronte sua, ita constanter respondit:

9. «Ego ex iussione Domini mei Iesu Christi ordinatus [i] episcopus, non quiesco praedicare que mihi praecepta sunt a Domino [j] Iesu Christo, ut omnes a diabolo [k] detinentes [l] per verbum Domini ad Dei revocem cognitionem [m], quoniam Deus magnus qui in celis est [n], qui iubet caelo dare [o] pluviam, qui solem suum oriri facit super iustos et iniustos[18], ipsum ego praedico omnibus diebus vitae meae». Sevastus [p] dixit: «Ut video [q] certum est, quod deorum sacerdotes dixerunt, quia per ista verba stulta seducis populum [r]. Ego enim non puto quia tua [t] haec loquaris mente [u]». Sanctus Hermachoras [v] dixit: «Hoc certum est, quod dixisti, quia

[z] + ad eum *M C AA SS Menis* [a] pro iniuriis *M* [b] per quem artem et seductionem *C* [c] iam separaris *M* [d] illum *M L Menis* [e] correctionem *M C Menis* [f] ad *AA SS Menis* [g] numina *AA SS* [h] nominari *M* [i] < ordinatus *M* ordinatus sum *Menis* in fronte sum *AA SS* [j] + meo *M C AA SS Menis* [k] dyabolo *L* [l] detentos *C AA SS Menis* [m] agnitionem *M C AA SS Menis* [n] magnus est in coelis *M* magnus est qui est in c(o)elis *C AA SS Menis* [o] dare caelo *M* [p] et Sebastus praeses *M* Sevastus praeses *C AA SS* [q] videas *M* [r] populum seducis *M C AA SS Menis* [t] tu *M L AA SS* [u] loquaris haec mente sana *M* [v] + episcopus *M C*

[18] Mt. 5,45.

ego mea mente non loquor [z], sed Spiritus sanctus ipse [a] per me loquitur. Sic enim sancta continet scriptura [b]: 'Cum ante iudicem steteritis, nolite cogitare, quomodo aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini, quia Spiritus sanctus per os loquitur [c] in Christo credentium' [19]». Sevastus [d] praeses dixit: «Ego non verbis tecum contendere quero [e], sed ad tuam festino salutem, ut accedas et [f] sacrifices diis inmortalibus. Quod si nolueris nunc sacrificare, dum tecum pacifice loquor [g], postea vero cum confusione incipies thura diis [h] offerre. Multo [i] enim melius est tua bona hoc facere voluntate [j]».

10. Sanctus Hermachoras [k] dixit: «De Domini mei Iesu Christi misericordia fidens paciar [l], si qua volueris tormentorum genera atque penarum exercere [m], corpus quidem meum poteris [n] tormentis afficere [o], animam autem meam a pio Domino Christo exceptam ab eius angelis in paradysum deducta collocatur [p]. Nam diis tuis, qui sine anima sunt, sine auditu, sine visu, et sine gressu [q], numquam deditus ero». Haec audiens Sevastus [r] praeses, iussit eum extendi et nervis crudis cedi. Cumque cederetur beatus Hermachoras [s], aspiciens in celum dixit: «Gratias tibi ago, Deus

[z] quia non ego mea loquar mente *M C* [a] sed ipse Spiritus Sanctus *M* [b] sancta scriptura continet *M* [c] loquitur per os *M C* [d] Sebastus *M* [e] queo M [f] et et *L* [g] loquar *M* [h] diis thura *M C AA SS Menis* [i] multum *M C* [j] + quam invitus sacrifices *M* [k] + episcopus *AA SS Menis* [l] confido misericordia *M* misericordia fido *AA SS* misericordia fisus *C Menis* [m] si qua volueris poenarum genera exerce *M* si qua volueris poenarum genera exercere *AA SS*, si qua volueris penarum genera exercere, exerce *C Menis* [n] potes *M* [o] affligere *M C AA SS Menis* [p] anima autem mea ad Christum excepta ab eius angelis in paradisum collocatur *M* anima autem mea in Christo excepta ab eius angelis in paradysum collocatur *C* anima autem mea a Christo excepta, ab ejus Angelis in paradiso collocabitur *AA SS*, anima autem mea in xristo excepta in paradisum collocatur *Menis* [q] +labentibus *M* + pedes habentibus *C* [r] hoc audiens Sebastus *M* [s] + episcopus *M C AA SS Menis*

[19] Mt. 10,19 s.

altissime, pater Domini mei Iesu Christi, qui [t] cum sim indignus, iubes me ad tuam pervenire deitatem atque pietatem [u]». Tunc praeses iussit clamare ad eum: «Accede et sacrifica diis! Nam incipies peioribus torqueri penis [v]». Sanctus [z] episcopus respondit: «Erubesce cum patre tuo diabolo, qui ab inicio [a] a servis Dei est superatus. Jam semel et sepius tibi dixi, quia demonibus vestris numquam sacrificabo [b]». Audiens haec Sevastus praeses expalluit ex nimio furore [c], et dixit ad eum: «Per deos magnos, quia sic te interficiam, ut nec sepulturae corpus tuum tradatur». Tunc sanctus Hermachoras subridens ait: «Verum est, quod in sancta scriptum [d] est lege, quia in malivolam animam non introibit intellectus [20]». Audiens haec praeses iussit eum in eculeo [e] suspendi et pectus eius unguibus [f] radi. Postea praecepit laminas ferreas candentes eius pectori inprimi et laminas [g] ardentes eius lateribus applicari. Et cum haec fierent, sanctus Dei martyr [h] pendens in ligno ymnum canebat Domino [i], dicens: «Deus, in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandum me festina! Confundantur [j] omnes, qui ostendunt [k] servis tuis mala, et conterantur ab omnipotentia tua, et virtus eorum conteratur». Videntes autem populi eius magnam constantiam, exclamaverunt dicentes: «Magnus est Deus christianorum! Sine ulla causa patitur tormenta vir Dei [l]. Non quiescit die ac nocte confortare populum sanctis suis [m] monitis. Nichil inique gessit pro qua haec paciatur [n] causa».

[t] quia *C AA SS Menis* [u] ad sanctam tuam deitatem pervenire et pietatem *M C AA SS* ad sanctam tue deitatis pervenire pietatem *Menis* [v] penis torqueri *M C* [z] + Hermachoras *Menis* [a] + confusus *M C AA SS Menis* [b] sacrifico *M AA SS* [c] expavit nimio fervore *M* palluit ex nimio frigore (furore) *AA SS* palluit ex nimio furore *C Menis* [d] scriptura *Menis* [e] eculeum *L* [f] ungulis *M C AA SS Menis* [g] lampades *M C AA SS Menis* [h] martir *L* [i] domino canebat *M C AA SS Menis* [j] et confundantur *M AA SS Menis* [k] < omnes qui ostendunt *Menis* [l] tormentatur vir dei *M C AA SS* [m] suis sanctis *M* [n] patitur *M AA SS Menis*

[20] Sap. 1,4.

11. Tunc confusi sacerdotes deorum dixerunt praesidi: «Vel nunc vides manifestissime [o], quod antea diximus, quoniam per magicam artem omnem populum seducit [p] a diis inmortalibus». Tunc iratus praeses iussit eum de eculeo submitti [q] et in carcerem retrudi [r] propter populi seditionem. Cumque recluderetur [s] in carcerem, orationem ad Dominum fundebat [t], dicens: «Deus excelsus [u] et bene adorande, qui filium tuum, Dominum nostrum Iesum Christum servili forma indutum ad terram de celo sancto tuo [v] venire iussisti, ut de iugo servitutis nos liberares [z]! Respice hunc agonem meum [a] et dimitte me [b] perseverare in eo [c] usque in finem et pro tuo nomine consummari, quoniam in te confidens non timebo mala, quoniam [d] tu mecum es, qui vivis et [e] regnas cum eodem Filio tuo et Spiritu sancto per omnia secula seculorum. Amen [f]».

12. Et cum orasset [g], subito lumen nimium effulsit in carcere [h], et odor suavitatis replevit carcerem [i]. Quo viso, custos carceris nomine Poncianus [j], aperta ianua interiore carceris [k], ipso quoque orante [l], procidit [m] ad pedes eius et provolutus deprecabatur eum dicens: «Deprecor te per nomen Dei tui [n], qui tantam clari-

[o] manifestissime vides *M C AA SS Menis* [p] seducit populum *M C AA SS Menis* [q] emitti *L* [r] recludi *M C AA SS Menis* [s] reduceretur *AA SS* + sanctus Hermachoras *M* [t] orationem fundebat ad Dominum *AA SS*, orationem ad Dominum effundebat *M C Menis* [u] excelse *M C AA SS Menis* [v] < sancto tuo *M* [z] ut nos de servitutis jugo jubeas liberari *AA SS* ut nos de servitutis iugo liberares *M C Menis* [a] < meum *M C AA SS Menis* [b] permitte mihi *M C AA SS Menis* [c] < in eo *M C AA SS Menis* [d] quia *M C* [e] < vivis et *M C AA SS Menis* [f] qui regnas cum patre et spiritu sancto per cuncta secula seculorum. Amen *M* qui regnas (nunc et semper) in secula seculorum. Amen *C AA SS Menis* [g] + hanc orationem *C AA SS Menis* [h] refulsit in carcere *M AA SS* refulsit in carcerem *Menis* [i] odor suavis replevit carcerem *C* (replebat) *AA SS* < *Menis* [j] Pontianus *M* [k] interiore carceris ianua *M* interioris carceris janua *AA SS* interiori carceris ianua *C Menis* [l] ipsum quoque orantem invenit *M* [m] + autem *M* processit *C Menis* [n] deprecor te per nomen tuum *AA SS Menis*

tatem tibi [o] concessit in tenebris, ut miserearis mihi misero et ad Dei tui agnitionem me perducas, ut per te liberet Deus tuus animam meam perditam». Et dixit ad eum sanctus Hermachoras [p]: «Si credis ex toto corde tuo et ex tota anima tua, omnia possibilia sunt apud Deum [q], quae postulas». Poncianus [r] vero exclamavit voce magna, dicens cum lacrimis [s]: «Credo ex tota voluntate per ipsum, qui tibi [t] tam mirabile direxit auxilium».

13. Tunc indixit ei sanctus Hermachoras triduanum ieiunium [u]. Media autem noctis [v] tempore praecepit sanctus Hermachoras venire presbiterum cum diacone suo, qui et baptizavit eum in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Postquam autem [z] baptizatus est Pontianus, irruit in eum Spiritus sanctus [a] et cepit voce praeconia [b] clamare per omnes plateas et vicos civitatis, dicens: «Magnus est Deus [c], quem praedicat sanctus [d] Hermachoras. Venite, universi cives, et cognoscite, qualis est Deus [e] christianorum, nam lapides coluntur quia obdurata sunt corda humana [f]. Lumen hominum tollunt [g], nam lumen praestare non possunt sicut Christus praestitit sancto suo Hermachora [h](!)». Ad hanc vocem cucurrit ad carcerem [i] universus populus, et multi clarissimi viri, videntes in carcere tale lumen, Domino Deo gratias egerunt [j]. Cottidie autem confundebatur multitudo paganorum [k] et sancta fides consequebatur victoriam.

[o] tibi claritatem *C AA SS Menis* [p] + episcopus *C AA SS Menis* [q] < apud deum *M C AA SS Menis* [r] Pontianus *M* [s] cum lacrimis dicens *M C* [t] < tibi *Menis* [u] iussit eum ... triduo ieiunium deo reddere *M C* triduo jejunium deo reddere *AA SS* tunc iussit eum...triduum ieiunium deo reddere *Menis* [v] medio noctis tempore *M* medie noctis tempore *C AA SS Menis* [z] vero *M C AA SS Menis* [a] Spiritus Domini *M* [b] preconia voce *M C AA SS Menis* [c] dominus *Menis* [d] sanctus predicat *M C AA SS Menis* [e] Deus est *M* [f] nam dii, qui coluntur, obdurant corda humana *AA SS* nam lapides coluntur qui obdurant corda humana *C Menis* [g] tollent *M* [h] sancto suo prestitit Hermachore *M C AA SS Menis* [i] < ad carcerem *L* [j] egerunt gratias *M C* [k] confundebatur paganorum insania *M C AA SS Menis*

14. Tunc audientes paganorum sacerdotes haec [l], magna insania [m] clamaverunt, dicentes Sevasto praesidi: «Quoadusque parcis huic mago? Omnem subvertet [n] populum. Ecce hic peiorem facit subversionem quam Petrus in urbe Roma, quem nosti punitum [o]. Tolle et interfice magum; nam contra te incipiemus relationem imperatori [p] dirigere». Haec audiens praeses dixit: «Triduo date mihi inducias [r], donec recogitem [s], qualibus eum affligam penis». Hoc autem dicebat timens populorum multitudinem, qui per eum Christo [t] crediderunt, quia frequenter magnifici viri [u] ad eum concurrebant in carcerem, quos confortabat sanctis suis monitis. Aliquanti vero [v] videntes inmensum lumen non recedebant ab eo, sed in carcere commorabantur. Nam et omnis clerus eius, ex quo Poncianus effectus est christianus, ingrediebatur [z] ad eum, quia et ipse Poncianus [a] custos carceris praeparaverat se, ut pro Christi nomine passionem cum eodem sustineret [b].

15. Quidam autem vir [c] magnificus ipsius civitatis Gregorius nomine [d], cuius filius a demonio [e] vexabatur, cum vidisset sanctum Hermachoram in nulla parte corporis lesum [f], et [g] qui tales coram omni populo sustinuerat penas, mittens se provolutus ad pedes eius [h] deprecabatur eum dicens: «Miserere mihi et subveni, pater, per ipsum te peto, quem praedicas, quia confido per tuas orationes, quod possit [i] Christus filium meum a demonio [j] salvare». Dicit ei sanctus Hermachoras: «Si credis [k] in Christum, videbis filium tuum salvum». Gregorius [l] respondit: «Credo Christum

[l] audientes haec sacerdotes paganorum *M C AA SS* [m] cum insania *M* cum magna insania *C AA SS* [n] subvertit *C AA SS* [o] quam Petrus in urbe. qualiter Petrum nosti punitum *M* qualiter Petrum nosti punitum *C AA SS* [p] relationem imperialem *M* [r] mihi inducias date *M C* [s] mihi inducias date, donec ego recogitem *AA SS* [t] in Christo *M* in Christum *AA SS* [u] < viri *M* [v] vero tale *M AA SS* [z] ingrediebantur *M* [a] Pontianus *M* [b] pro eodem susciperet *AA SS* [c] quidam magnificus vir *M* < vir *C AA SS* [d] nomine Gregorius *M* [e] vexabatur a daemonio *M* a daemonibus *AA SS* [f] + membrum habentum *M* [g] < et *AA SS* [h] mittens se ad pedes ejus, et provolutus *M C AA SS* [i] quod per tuas orationes possit *M C AA SS* [j] daemoniis *AA SS* [k] credideris *M* [l] et Gregorius *M*

[m] filium Dei, pro quo talia ista sustines, quia poteris filium meum salvare».

16. Dicit ei sanctus Hermachoras: «Dominus noster Iesus salus est omnium [n], nam ego peccator sum sicut tu ipse». Et iussit infantem adduci. Erat enim annorum duodecim. Et interrogavit eum beatus Hermachoras dicens: «Quantum est tempus [o], ex quo haec causa [p] eius [q] evenit?». Gregorius respondit: «Hodie [r] per triennium; et [s] non est dies neque nox, in quo poterit modicum requiescere [t]. Multociens [u] eum in templa deorum attuli et hostias eis obtuli pro eo immolans [v], et nichil ei profuit. Sed credo in Christum, quem tu praedicas, quia poterit eum liberare». Audiens haec sanctus Hermachoras [z] subridens dixit: «Modo tibi Christus ostendet [a], quanta praestat credentibus in se [b]».

17. Tunc sanctus Hermachoras flexis genibus percuciens pectus suum exclamavit ad Dominum coram omnibus, dicens: «Domine Deus [c] Pater, qui in caelis [d] es, qui ante constitutionem mundi eras [e] qui saeculum in tenebris constitutum verbo tuo sancto illuminasti [f] dicens 'Fiat lux', et facta est lux [21], qui caelum creasti [g] et terram composuisti, qui celum item [h] adornasti stellis [i], qui mare infrenasti et terminum posuisti ei [j], quem non transgredietur [k], qui omnia elementa propter nos peccatores constituisti, qui

[m] + Christum *M* [n] non ego, sed dominus meus Jesus ipse faciet, secundum suam deitatem; nam (et) ego... *M C AA SS* [o] tempus est *C M* [p] causa haec *M* [q] ei *C AA SS* [r] O domine *M* [s] < et *AA SS* [t] in quo ipse poterit modicum quiescere *C* [u] multotiens *M* [v] hostias pro eo immolavi *M C* hostias pro eo obtuli *AA SS* [z] sanctus dei *M C AA SS* [a] ostendit *M AA SS* [b] quanta prestat credentibus in eum *M C* quanta credentibus praestat in eum *AA SS* [c] + omnipotens *M C AA SS* [d] celis *C L* [e] qui in celis es ante constitutionem mundi. tu es qui... *M C* [f] qui seculo in tenebris posito, verbo sancto dixisti *M AA SS* seculum in tenebris positum, verbo sancto tuo dixisti *C* [g] camerasti *M C AA SS* [h] idem *M* [i] stellis adornasti *M C AA SS* [j] ei imposuisti *M* ei posuisti *AA SS* [k] transgrederetur *C* transgrediatur *AA SS*

[21] Gen. 1,3.

Filium tuum populo erranti [l] transmisisti et hos ad libertatem [m] hanc gloriae credentes in eum constituisti. Te deprecor, Patrem omnipotentem et Filium et Spiritum sanctum, qui regnas in unitate. Fac mirabilia, Domine Iesu Christe [n] propter nomen sanctum tuum praesta in te credentibus, ut liberes huius innocentis animam ab inmundo spiritu, qui ad tuam confugit deitatem [o] ad confirmanda corda, qui in te crediderunt et qui [p] credituri sunt, ut [q] cognoscant, quia tu es Deus altissimus, qui regnas cum Filio tuo Domino nostro Iesu Christo per cuncta et infinita [r] secula seculorum. Amen».

18. Et cum complesset orationem, increpavit [s] demonium [t] dicens: «Tibi dico, inmunde spiritus, praecepit tibi Dominus Iesus Christus, ut recedas ab hac innocentis [u] anima, quae [v] ad eius confugit fidem». Haec audiens demon, omnibus videntibus qui ibidem erant [z] in carcere, exiit ab eo. Videns autem Gregorius haec mirabilia, procidit ad pedes sancti episcopi et martyris, deprecans eum, ut baptismum promereretur. Media ergo [a] nocte occulte abiit sanctus Hermachoras cum clero ad domum Gregorii et baptizavit eum cum coniuge sua et duobus filiis suis omnique familia domus suae [b] in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Postea vero, dum reverteretur in custodiam, universi presbiteri vel diacones omnesque clerici omnesque [c] ordines ecclesiae postulabant eum cum lacrimis dicentes:

19. «Tu, pater [d] noster, si a nobis fueris ablatus, quem faciemus universo gregi tuo pastorem? Aut quem doctorem vitae ae-

[l] erranti populo *M* *AA SS* [m] nos ad libertatem gloriae *M* et nos ad veram libertatem *AA SS* [n] < domine Iesu Christe *M* [o] ut qui ad tuam deitatem refugium fecerunt *M C* quia ad tuam deitatem refugium fecerunt *AA SS* [p] < qui *AA SS* [q] < ut *M* [r] qui regnas per cuncta infinita *C* *AA SS* [s] complevisset orationem increpuit *AA SS* [t] daemonem *M* demonem *C* [u] innocenti *M* [v] quia *AA SS* [z] aderant *AA SS* [a] autem *M* *AA SS* [b] eius *M C* *AA SS* [c] cleri seu *M* *AA SS* clerici seu *C* [d] pastor *M* o pater *AA SS*

ternae inveniemus [e] sicut te ipsum [f]? Sin autem, et nos [g] una tecum moriamur [h]». Beatissimus autem Hermachoras confortans animas eorum iussit eis [i] ordinare episcopum nomine Fortunatum archidiaconem [j], discipulum suum, quem ipse ex [k] infantia cum Dei timore nutrierat [l].

20. Quaedam autem [m] mulier vidua [n] illustris Alexandria nomine timens Deum [o], audiens beatissimum Hermachoram sanctum Dei esse [p] in carcere et tantas [q] fecisse virtutes, misit secrete ad Pontianum carcerarium, ut noctis silentio ad eum ingrederetur. Erat enim iam dicta mulier [r] oculis apertis nichil videns. Dicebat enim [s]: «Quia si tetigerit oculos meos, invocato Christi nomine [t], salvabor». Quae mulier perrexit nocte ad carcerem cum secretali mancipio [u]. Cumque ingressa fuisset in carcerem, procidens ad pedes sancti Hermachore episcopi dixitque [v] ei: «Sancte vir Dei [z], fac me sanam!». Dicit [a] ei sanctus Hermachoras [b]: «Beata est fides tua, quia prius quam audires verbum veritatis [c], mentem tuam bene fundasti. Propterea illuminabit oculos corporis et cordis tui Dominus Iesus Christus». Et faciens signum crucis [d] su-

[e] vitae inveniemus aeternae *M C AA SS* [f] + numquid possumus, ubi pastor non est, pascua invenire *M C AA SS* [g] + omnes *C AA SS* [h] moriemur *M* moramur *AA SS* [i] eos *AA SS* [j] ordinari nomine Fortunatum archidiaconum *M* ordinare nomine Fortunatum archidiaconum *AA SS* [k] ab *M AA SS* [l] cum dei enutrierat timore *M C* cum dei timore enutrierat *AA SS* [m] < autem *M C* [n] < vidua *L* [o] < timens deum *M* [p] < sanctum dei esse *M* [q] tantas in carcere *M* et tantas in carcere *C AA SS* [r] < iam dicta mulier *M C AA SS* [s] vero *M C AA SS* [t] nomine Christi *M C AA SS* [u] < cum secretali mancipio *C AA SS* [v] dixit *M* [z] sancte dei *AA SS* [a] dixit *L* [b] S.Hermagoras respondit *AA SS* [c] verbum audisses veritatis *AA SS* [d] < crucis *M* crucis signum *C*

per oculos eius [e], continuo vidit [f] lumen. Et reversa est ad domum suam gaudens et dans gloriam Deo, et ieiunavit tribus diebus. Et [g] mittens beatissimus Hermachoras Fortunatum archidiaconem suum [h], baptizavit eam intra domum suam cum suis omnibus in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.

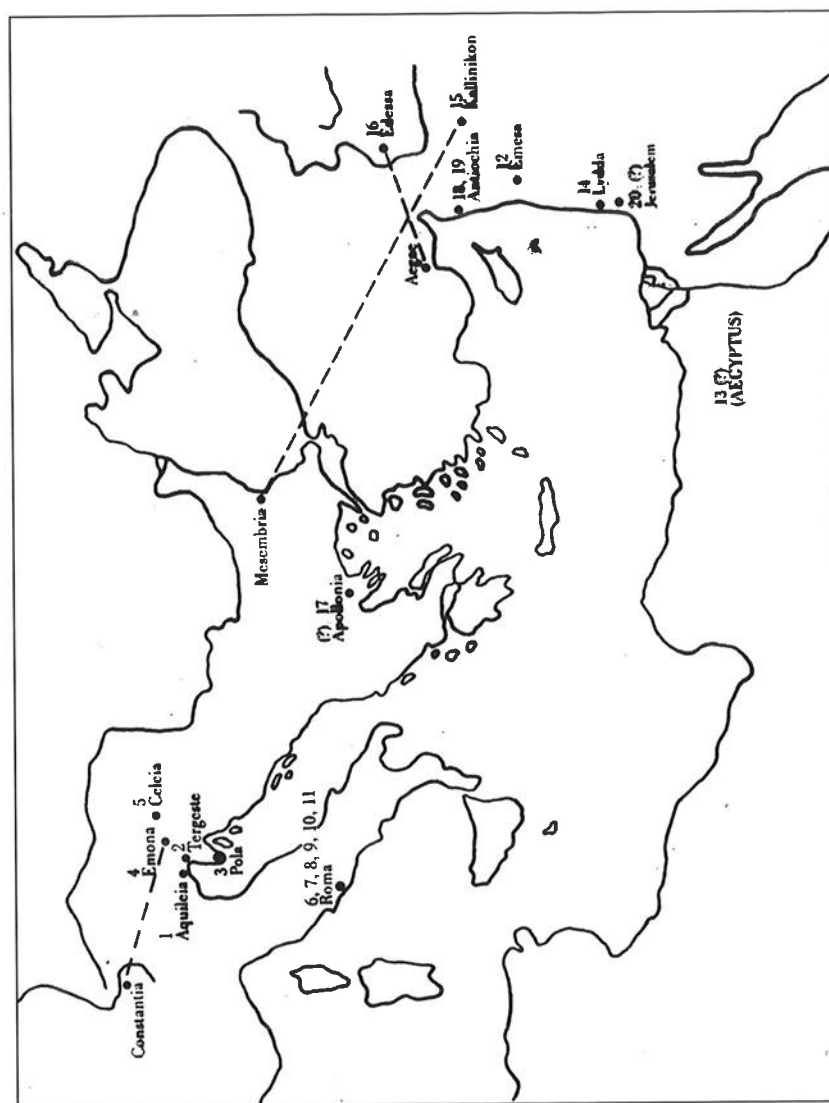
21. Post aliquantos vero dies audiens Sevastus [i] praeses de beata Alexandria, quia baptizata est [j] a sancto [k] Fortunato archidiacono [l], iussit eum comprehendi et ferro vinctum ad carcerem deduci [m]. Quem cum vidisset sanctus Hermachoras, Domino Deo egit gratias, quia dignatus est eum [n] cum eodem martyrium suscipere. Per dies autem plurimos multa per eos [o] mirabilia Dominus in carcere ostendit. Accurrentes autem [p] ad eos omnes varias infirmitates habentes [q], curabantur ab eis in nomine Domini nostri Iesu Christi [r]. Videntes autem paganorum sacerdotes [s], colligentes populum incredulum, unanimiter venerunt ad Sevastum [t] praesidem cum fustibus et lapidibus clamantes et dicentes: «Civitas tota periit [u] per te, quia facis usque nunc vivere hominem, qui per magicas artes populum alienat et subvertit [v] mentes eorum, ut separentur a diis. Tolle magum, tolle maleficum [z]! Sin autem nolueris, te ipsum interficiemus et illum igne consumemus [a]». Tunc Sevastus [b] praeses, timens populum, qui [c] per eum crediderant [d] in nomine Christi, misit nocte spiculatorem et in carcere decollavit beatissimum Herma-

[e] + et *L* [f] vidit continuo *M* [g] postea vero *M* [h] archidiaconum suum *M C* archidiaconum suum, qui *AA SS* [i] Sebastus *M* [j] esset *M* [k] beato *AA SS* [l] archidiacone *M* [m] duci *C AA SS* [n] eum est *M* [o] < per eos *M* [p] concurrentes *M C* concurrentes enim *AA SS* [q] habentes varias infirmitates *M* [r] Jesu Christi Domini nostri *C AA SS* [s] sacerdotes paganorum *M C AA SS* [t] Sebastum *M* [u] perit *AA SS* [v] evertit *AA SS* [z] interfice maleficum *M* occide veneficum *AA SS* [a] consumimus *M* < et illum igne consumemus *AA SS* [b] Sebastus *M* [c] quia *AA SS* [d] crediderunt *M*

choram episcopum et sanctum Fortunatum archidiaconem [e] eius. Quorum corpora colligens Pontianus custos carceris et omnem cruorem sanguinis eorum [f], in unum collocavit locum.

22. Audiens autem [g] haec [h] Gregorius, cuius filium a demonio liberavit sanctus Dei Hermachoras, et Alexandria, quae ab eo illuminata fuerat, venerunt nocte occulte cum linteaminibus suis [i] et valde preciosis [j], aromatibus condientes sanctorum corpora [k] martyrum, et [l] sepelierunt ea foras muros civitatis Aquilegiae [m] in agello memorate Alexandriae in pace. Universi autem fideles [n] venientes ad corpus beatissimi martyris Hermachore primi Aquilegensis civitatis episcopi [o], quacumque fuissent infirmitate detenti [p], sanitatem recipiebant in nomine Domini nostri Iesu Christi. Martirizati sunt autem sancti martyres Christi [q] Hermachoras episcopus una cum Fortunato archidiacono [r] suo [s] quarto Idus Iulii, regnante Domino nostro Iesu Christo [t], cui est honor et gloria et potestas [u] in secula seculorum [v]. Amen.

Explicit passio sanctorum [z] *Hermachore et Fortunati.*

[e] archidiaconum *M AA SS* [f] + colligens *M AA SS* [g] < autem *L* [h] + et *M* [i] mundis *M AA SS* [j] + et *AA SS* [k] + sanctorum *M AA SS* [l] < et *M AA SS* [m] murum civitatis Aquileiae *M AA SS* [n] < fideles *M AA SS* [o] beatissimi episcopi et martyris Hermagorae primi Aquileiensis civitatis *M AA SS* [p] detenti fuissent infirmitate *M AA SS* [q] martirizati sunt autem beatissimi dei *M* martirizatus est autem beatissimus dei *AA SS* [r] cum sancto Fortunato archidiacone *M* [s] + sub die *M* [t] + cum patre et spiritu sancto *M* [u] < et potestas *AA SS* [v] + trino et uno deo per omnia secula seculorum *M* [z] vita sanctorum martirum *L*

Cartina I (= Tavola 3 b, pp. 192-195): I martirii *sub Numeriano*.

Cartina II: Le comunità cristiane all'inizio del IV secolo.

Legenda:
- °° città, luogo
- \+ la presenza dei cristiani (le fonti scritte)
- ▲ la presenza dei cristiani (le prove archeologiche)
- M martirii della persecuzione dell'età di Diocleziano
- ‡ la sede vescovile

INDICI

INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI

INDICE DEI NOMI DI PERSONA (*)

* I numeri delle pagine accompagnati da un asterisco si riferiscono ai nomi citati nelle note. In *corsivo* sono stampate le voci citate direttamente dalle fonti.

INDICE DEI NOMI DI LUOGO (*)

* I numeri delle pagine accompagnati da un asterisco si riferiscono ai nomi citati nelle note. In *corsivo* sono stampate le voci citate direttamente dalle fonti.

INDICE DELLE COSE NOTEVOLI (*)

* I numeri delle pagine accompagnati da un asterisco si riferiscono ai nomi citati nelle note. In *corsivo* sono stampate le voci citate direttamente dalle fonti.

Collana «Fonti per la storia della chiesa in Friuli»

1. *Necrologium Aquileiense*, a cura di Cesare Scalon, 1982.
2. *Visitatio ecclesie capituli Utinensis (1346)*, a cura di Cristina Moro, 1994.

Collana «Ricerche per la storia della chiesa in Friuli»

1. Sergio Tavano, *I monumenti fra Aquileia e Gorizia, 1856-1918*, 1988.